

DU MÊME AUTEUR

I. — Textes et traductions concernant la mystique islamique :

AL-HALLAJ, « KITAB AL TAWASIN », Paris, Geuthner, 1913.

QUATRE TEXTES INÉDITS... RELATIFS... A AL-HALLAJ, Paris, Geuthner, 1914.

LA PASSION D'AL HOSAYN-IBN-MANSOUR AL HALLAJ, MARTYR MYSTIQUE DE L'ISLAM, 2 volumes, avec XXVIII planches et un index, Paris, Geuthner, 1922.

« DIWAN » poétique d'AL-HALLAJ (*en préparation*).

II. — Documents archéologiques et philologiques :

Le château d'ul Okhaïder (près Kerbéla), ap. *C. R. Acad. des Inscr.*, 5 mars 1909.

MISSION EN MÉSOPOTAMIE (1907-1908) ; t. I (EL-OKHAÏDER) ; t. II (ÉPIGRAPHIE ET TOPOGRAPHIE HISTORIQUE DE BAGDAD. Le Caire, 1910-1912 (2 vol. fol., avec 91 planches, t. XXVIII et XXXI des *Mém. de l'Institut fr. d'Archéol. Orientale*).

Notes sur le dialecte arabe de Bagdad (avec notation mélodique de *dix chansons*), ap. *Bulletin Institut fr. Arch. Or. du Caire*, t. XI, 1912.

Note sur la métrique des « mowashshahât », ap. *Revue du monde musulman*, t. XXXIX, 1920.

Six plats de bronze, de style mamelouk, ap. *Bull. Inst. fr. Arch. Or. du Caire*, t. X, 1911.

III. — Etudes sociologiques :

LE MAROC... DU XVIe SIÈCLE, D'APRÈS LÉON L'AFRICAIN (avec 30 cartes), Alger, 1906 (t. I des *Mémoires de la Société Historique Algérienne*).

Esquisse d'une bibliographie qarmate, ap. « *Oriental studies* » offertes à E. G. Browne, Cambridge, 1922.

Les corps de métiers et la cité islamique, ap. *Rev. internat. de sociologie*, 1920.

Les méthodes de réalisation artistique des peuples de l'Islam, ap. « *Syria* », 1921.

Dante et l'Islam (examen de la thèse d'Asin Palacios), ap. *Rev. du monde musulman*, vol. XXXVI, 1919.

IV. — Questions contemporaines :

Analyses périodiques de presse arabe, ap. *Rev. du monde musulman*, 1909-1911.

Introduction à l'étude des revendications islamiques, id., vol. XXXIX, 1920 (trad. en anglais).

Le Sionisme et l'Islam, ap. *Rev. internat. de sociologie*, 1921 (trad. en anglais).

In memoriam Sir Mark Sykes, ap. *Rev. du monde musulman*, vol. XXXVI, 1919.

L'Arabie et le problème arabe, ap. *Rev. internat. de sociologie*, 1922.

V. — Publié en arabe :

TARIKH AL ISTILAHAT AL FALSAFIYAH AL 'ARABIYAH (cours professé en 1912-1913 à l'Université Egyptienne) ; autographié au Caire.

« AMTHAL BAGHDADIYAH LIL TALAQANI » (recueil commenté de proverbes populaires du XIe siècle de notre ère), le Caire, 1913.

Moltaqâ al adabayn (conférence prononcée à l'Ecole de Droit de Damas, le 29 nov. 1920) publiée ap. *Majallat al majma 'al 'ilmî al 'arabi*, Damas, 1921.

LE LEXIQUE TECHNIQUE
DE LA MYSTIQUE MUSULMANE



Miniature persane
d'Ahmad Hâfiz Shîrâzi
(fin XVIe siècle)

ms. coll. Khuda Bukhsh, pers. 32
(Bankipore près Patna)
communiqué par Sir T. W. Arnold.

Ḥallâj au gibet.

ESSAI SUR LES ORIGINES DU LEXIQUE TECHNIQUE DE LA MYSTIQUE MUSULMANE

PAR

LOUIS MASSIGNON

LIBRAIRIE ORIENTALISTE
PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, PARIS - 1922

« Prends, d'une main, le bâton (d'exil)
qui guide ceux qui pleurent,
« Et, de l'autre main, à l'âtre de la douleur
allume ton flambeau »
(Niazi, *divan*, 3e qâfiyah).

AUX CAMARADES
DU 56e RÉGIMENT
D'INFANTERIE COLONIALE
MORTS AU FRONT D'ORIENT
(1916-1917)

NOTE

—

La première moitié de ce travail venait d'être remise en manuscrit à l'imprimerie Istas, à Louvain, au début d'août 1914, lorsque cette typographie flamba, durant l'incendie allumé par les troupes allemandes, le 26 août 1914.

Au bout de sept années fort remplies, la reconstitution de la partie détruite a pu être menée à bien ; en la revisant ; en complétant, d'ailleurs, certaines lacunes, signalées en 1914 par M. Casanova ; et en tenant compte des observations précieuses du Dr Snouck-Hurgronje.

Les données de cet *Essai*, provenant principalement de sources manuscrites inutilisées jusqu'ici, sont entièrement originales. Deux biographies psychologiques, en particulier, ont été poussées : Ḥasan Baṣrî et Moḥâsibî.

L. M.

PRÉFACE

A Hartwig Derenbourg.

Le présent travail a pour base l'inventaire du lexique d'un seul auteur, Ḥallâj : les principaux textes justificatifs sont reproduits *in fine* (en appendice) : textes fort brefs, fragments condensés destinés à éclaircir l'emploi de certains termes techniques sous forme de définitions expérimentales.

On sait que l'inventaire général de l'idiome arabe classique a été dressé par les grammairiens arabes (*ʿAyn*, *Jamharah*, *Ṣaḥâḥ* ; puis *Mokhaṣṣaṣ*, *Lisân al ʿarab*, *Qâmoûs*) en ne tenant compte que des sources purement littéraires, poétiques surtout, les plus anciennes possible ; leurs exemples justificatifs, ou *shawâhid*, réfèrent aux poètes bédouins du désert arabe, et ne vont pas au delà du IIIe siècle de l'hégire. Ce qui exclut des dictionnaires usuels toute la civilisation, tous les termes techniques ou *iṣṭilâḥât* (grammaire, *ḥadîth*, droit, sciences) en général, tous les termes mystiques en particulier. Cet état d'esprit misonéiste et anti-intellectualiste des philologues orientaux (1) se retrouve encore chez **Dozy**, bien qu'il en ait reconnu les inconvénients ; et son *Supplément* (forcément très lacunaire et hétérogène) aux

(1) Nécessairement partagé par leurs confrères occidentaux ; on sait auprès de qui Malherbe allait étudier le français de son temps, — et chez quels témoins nos dialectologues vont enregistrer leurs phonogrammes-types. L'équation personnelle du témoin se trouve ainsi réduite au minimum.

« dictionnaires arabes » exclut encore délibérément certaines classes de termes techniques : « Je craindrais, dit-il dans la préface (1), de perdre le sens si j'allais m'abîmer dans l'étude de certaines classes de ces mots, dans la terminologie alambiquée des *soufis*, par exemple. C'est une tâche que je laisse volontiers à d'autres. »

On est assez tenté, au premier abord, de souscrire à cet ostracisme, devant l'aspect paradoxal de *glossolalie* individuelle qu'assume, à première vue, le langage arabe des mystiques musulmans. Mais, en le scrutant, on y découvre, surtout en remontant vers ses origines, les marques irrécusables d'un premier travail de pensée bien digne d'intérêt ; un essai d'*intériorisation* (2), d'intégration du vocabulaire coranique par la pratique cultuelle, le plus ancien essai d'appropriation de l'idiome arabe (3) à une méthode d'introspection psychologique, donc à une théologie morale ; la première ébauche d'un lexique critique des questions philosophiques.

C'est ce qu'avait entrevu l'hindou **Tahânawî**, dès 1745, en insérant dans son admirable *Kashf* (4) des « termes techniques scientifiques » musulmans, les termes mystiques les plus importants. Et c'est ce que comprirent dès 1845 deux contemporains de Dozy, Fluegel et Sprenger, en publiant trois lexiques spéciaux de la mystique ; l'un ceux d'Ibn 'Arabî et Jorjânî, l'autre celui d''Abdal Razzâq Kâshânî.

(1) P. XI.

(2) Le mot est de Goldziher (*Vorlesungen*, trad. fr. p. 138, n. 100).

(3) On n'a pas encore fait une étude d'ensemble sur le cas parallèle, en Occident, du « *latin mystique* » (ce que Huysmans et R. de Gourmont ont appelé ainsi est plutôt le « *latin ecclésial* ») ; la comparaison de ces deux cas de « langue consacrée » serait féconde en résultats.

(4) Edité par Sprenger. Avant lui d'autres musulmans non-arabes, persans (comme Âmolî) et ottomans, encyclopédistes et lexicographes, avaient réuni des matériaux.

*
* *

Depuis soixante-dix ans, les études des orientalistes sur les termes techniques de la mystique musulmane se sont multipliées (1). Elles se répartissent suivant trois tendances, trois méthodes.

L'une, analytique et paléographique, consiste à publier les lexiques orientaux les plus complets possible, dressés, soit par des compilateurs anciens, mais de second plan, — soit par des syncrétistes notoires, mais de basse époque. C'est la méthode instaurée par **Fluegel** et suivie par **Nicholson** (2). L'avantage de cette méthode est l' « enrichissement » immédiat de notre matériel documentaire ; mais la richesse lexicographique, qualité maîtresse dans un dictionnaire général, devient secondaire quand il s'agit d'une discipline spéciale, où ce qui importe en premier, c'est l' « homogénéité » doctrinale du matériel recueilli. Desideratum que cette méthode ne peut remplir. De plus, ni Fluegel, ni Nicholson ne se sont attaqués à la compilation essentielle, la plus riche, en l'espèce, de beaucoup : les *Ḥaqa'iq al tafsîr* de Solamî, et leur réédition par Baqlî (3).

La seconde méthode, synthétique et biographique, consiste à étudier ces termes techniques « indirectement », par la critique de leur rôle dans la structure dogmatique des systèmes où ils interviennent. Cette méthode, qui exige avant tout une information philosophique très vaste, est celle qui a été appliquée par **Asin Palacios** pour la dogmatique de Ghazâlî, par **Carra de Vaux** pour l'*ishrâq* de Sohrawardî Ḥalabî (4). Son

(1) Voir notre *bibliographie hallagienne* (*Passion*, chap. XV), n°s 1639, 1665, 1670, 1671, 1685, 1689, 1692, 1708, 1729, 1736.

(2) Edition ou traduction critiques de Sarrâj et de Hojwîrî.

(3) *'ara'ial bayân*, lithogr. dans l'Inde.

(4) Et par **Nyberg** pour Ibn 'Arabî.

inconvénient est de s'appuyer trop souvent, à l'exemple des derniers grands historiens d'ensemble de l'Islam, sur une répartition sommaire de ces doctrines suivant des rubriques stéréotypées par des polémistes partiaux : on a prêté, depuis vingt ans, un crédit trop exclusif aux hérésiographes et aux critiques de certaine école de *ahl al ḥadîth* littéralistes, *ḥashwiyah* anti-mystiques *à priori* comme Ibn Sa'd, Ibn Ḥazm, Ibn al Jawzî, Ibn Taymiyah et Dhahabî. Leur argumentation est d'une clarté souvent séduisante, mais leur interprétation des doctrines, surtout de la terminologie (3), trahit bien des fois la précipitation irréfléchie de la polémique.

La troisième méthode consiste à dresser soi-même, lentement et patiemment, par dépouillement direct et exhaustif, des lexiques homogènes, un par auteur. C'est la méthode préconisée par **A. Fischer** dès 1908, basant la préparation d'un dictionnaire arabe scientifique, enfin construit avec des citations directes de textes sérieusement établis, — sur l'entreprise collective des dépouillements préalables de textes homogènes : *Mo'allaqât*, *Mofaḍḍaliyât*, *Ḥamâsatayn*, Ḥarîrî, etc. — Cette méthode, déjà féconde, appliquée aux poètes, puisqu'elle peut faciliter la discrimination des « authentica » et des « spuria » dans leurs « diwans », est indispensable pour les auteurs mystiques ; chez qui le seul moyen d'atteindre le processus de formation de leur vocabulaire est de confronter la succession de leurs œuvres avec les étapes de leur carrière. C'est donc cette méthode qui a été adoptée ici. Il convenait de prendre un cas bien formé, un auteur typique, d'une originalité clairement accusée dans l'histoire. L'Islam primitif offrait Moḥâsibî, Ḥallâj et Ghazâlî (avec, à un degré moindre, son modèle, aboû Ṭâlib Makkî). Ḥallâj a

(1) Ibn al Jawzi sur *makr* (*Passion*, p. 520, n. 1) ; Dhahabî sur *fârigh min al donyâ wa'l akhirah* (*Passion*, p. 390, n. 1).

été choisi, comme exposant le plus nettement, théoriquement et pratiquement, la question cruciale de la mystique : le phénomène expérimental du *shaṭḥ*, signe de l'union transformante.

*
* *

On ne saurait impunément minimiser le rôle du lexique mystique dans le développement dogmatique de l'Islam. C'est grâce à sa mystique que l'Islam est une religion internationale et universelle. Internationale : par les travaux apostoliques des mystiques visitant les pays infidèles : c'est l'exemple persuasif des ermites musulmans, et des cheïkh *Tshîshtiyah*, *Shaṭṭâriyah*, *Naqshbendiyah*, apprenant leur langue populaire et se mêlant à leur vie, qui a converti tant d'Hindous et de Malais à l'Islam, bien plus que le fanatisme tyrannique de conquérants de langue étrangère (1). — Universelle : ce sont les mystiques, qui, les premiers, ont compris l'efficacité morale de la *ḥanîfiyah*, le fait d'un monothéisme rationnel, naturel à tous les hommes (2) : d'où l'universalisme apostolique de Moḥâsibî et d'Ibn Karrâm, qui deviendra, dégénéré, le syncrétisme théosophique d'Ibn 'Arabî, de Jalâl Roûmî et des *Bektâshis*. Snouck Hurgronje a bien souligné cela (3) : « C'est .... par son mysticisme que l'Islam a trouvé le moyen de s'élever à une hauteur d'où il peut voir plus loin que son propre horizon, étroitement limité .. Il a en lui quelque chose d'*interreligional*... »

(1) Remarquer le pourcentage si différent des musulmans en Béhar et en Bengale, politiquement assujettis à la même époque (Arnold, *Preaching of Islam*, s. v.).
(2) *Passion*, p. 607.
(3) *Politique musulmane de la Hollande* (*RMM*, 1911 ; p. 70, 72 du tirage à part).

*
* *

Il ne faut pas non plus réduire la mystique à son esthétique formelle, à l'exercice d'une imagination spéculative, raffinant sur la subtilité des termes. Les cliquetis de mots rares, dans des textes comme la « lettre de Jonayd à Yaḥya Râzî » (1), ne sont guère que les variations d'un virtuose qui se distrait. Et, à propos de certaines allitérations des *Ṭawâsîn* de Ḥallâj, nous avons pu voir que, si ce cliquetis de mots succédait aux longues périodes mûrement raisonnées, c'était pour libérer la pensée de l'effort discursif fourni et laisser le champ libre à la méditation (2). L'importance démesurée donnée à l'emploi de termes volontairement obscurs et ésotériques (3) est précisément un des signes de la décadence que marque l'école d'Ibn 'Arabî. Ce n'est pas ainsi qu'agissaient les grands mystiques de l'Islam primitif.

Le soufisme, ce qui a « vivifié » l'Islam, — Ghazâlî, auteur de l'*iḥyâ*, est le dernier à avoir bien expliqué ceci en son *monqidh*, — a été une méthode d'introspection intégrale, tirant parti *ab intrà* de tous les événements de la vie, heur et malheur : une expérimentation cultuelle de la douleur, transformant ceux qui avaient la loyauté de la pousser jusqu'au bout, en médecins secourables aux infortunes d'autrui. « Ils ont, dit Moḥâsibî (4), jeté les yeux, grâce à la clarté de la Sagesse divine, vers les terrains où poussent les remè-

(1) Sarrâj, *loma'*, p. 358. Inutile aussi de s'attarder au cabalisme, qui n'est qu'une dégénérescence de symboles intelligibles (phrases chiffrées, *dawa'ir*) mués en gris-gris, « and made a trap for fools ».

(2) *Passion*, p. 913.

(3) La seule précaution catéchétique tolérable est celle qui conseille le silence devant des questionneurs hypocrites.

(4) *maḥabbah*.

des (1). Et Dieu, leur ayant appris de quelle manière agit le remède, en commençant par guérir leurs propres cœurs, leur a commandé, alors, de soulager ceux qui souffrent »... Le soufisme n'est donc pas une simple nomenclature, un formulaire pharmaceutique, c'est une thérapeutique que le médecin traitant a d'abord expérimentée en soi-même, afin d'en faire profiter les autres. « Le soufisme, disait Noûrî, ce n'est pas des textes ni des sciences spéculatives, mais des mœurs (*akhlâq*) » : donc, une règle de vie. « Nous n'avons pas appris le soufisme, disait Jonayd à Jorayrî, en écoutant « on dit ceci », ou « on dit cela », mais en endurant la faim, en renonçant au monde, en étant sevrés des êtres familiers et des choses délectables » (2).

D'ailleurs, l'importance sociale de la mystique musulmane provient de là : de sa valeur médicale supposée. Ses maîtres ont-ils pu, comme ils le prétendaient, puiser dans leur vie intérieure les moyens de « guérir la douleur des cœurs », de panser les plaies d'une Communauté déchirée par les vices de membres indignes ? Notre seul moyen de contrôler la réalité visée par les expérimentations des mystiques musulmans, c'est d'examiner leurs conséquences sociales : la valeur, l'efficacité de leur règle de vie pour la guérison du corps social. Sans laisser notre curiosité s'absorber dans les fusées soudaines et singulières de ces intelligences, dans les extases abstraites, où esseulées, certaines se targuent d'oublier, en Dieu, d'avoir pitié des hommes.

La force durable de la mystique musulmane n'est pas dans l'isolement hautain et morose où Majdhoûb déclare (3) :

« Enterre ton secret, sous de la terre bêchée à 70 coudées de profondeur.
Et laisse les créatures gémir jusqu'au Jugement dernier ! »

(1) Il s'agit de plantes médicinales, de simples.
(2) Hojwîrî, *Kashf*, 42 ; Qosh. 22, Tagrib. II, 178 (cf. Joann. XIX, 15).
(3) Ap. Ibn 'Ajîbah, *fotoûhât*, I, 46.

Elle est dans le désir surhumain du sacrifice pour ses frères, dans l'extase transcendante du martyre chantée par Ḥallâj (1) : « Pardonne-leur, et ne me pardonne pas !... Puisque Tu consumes mon humanité en Ta divinité, par le droit de mon humanité sur Ta divinité, je te demande de faire miséricorde à ceux-ci, qui ont travaillé à me faire mourir. »

(1) *Passion*, p. 303, 768.

CHAPITRE PREMIER

LISTE ALPHABÉTIQUE DES TERMES TECHNIQUES DE LA MYSTIQUE RELEVÉS DANS LES ŒUVRES D'AL HALLAJ

Les termes sont donnés selon l'ordre alphabétique arabe, et suivant leurs racines. Les *initiales* réfèrent aux sources énumérées ci-dessous (1). Les *numéros d'ordre* renvoient à la numérotation des textes publiés, soit antérieurement (T, A), soit ici-même, en appendice (S, B, R, K, C, J, G, Y, H, M, W) ; exceptionnellement, le chiffre T est suivi d'un *chiffre romain* additionnel, spécifiant le chapitre visé.

On se référera pour le sens de ces termes en français à l'index de nos deux volumes (P, E) (2). Et on comparera utilement les acceptions visées dans cette liste-ci aux définitions proposées pour 143 termes par Sarrâj (*loma'*, 333-374), pour 106 termes par Hojwîrî (*Kashf*, 366-389), pour 102 par

(1) A = *Akhbâr al Ḥallâj* (*Quatre Textes*..., IV). — B = Baqlî, *tafsîr* (le f° réfère au ms. de Berlin, la tomaison à la lithogr. de Cawnpore). — Bâk = Ibn Bâkoûyeh, *bidâyah* (*Quatre Textes*..., II). — C = Baqlî, *shaṭḥiyât* (le f° simple réfère au ms. Shahîd 'Alî ; le f° avec recto ou verso, au ms. Qâḍî'askar Mollâ Morâd). — D = *diwân*. — Fânî = *sharḥ khoṭbah*. — G = Solamî, *ghalaṭât*. — H = Kirmânî. — J = Solamî, *jawâmi'*. — K = Kalâbâdhî, *ta'arrof*. — Kashf = Hojwîrî. — Ka'bî = Ka'bî, *manâqib*. — Khark. = Kharkoûshî, *tahdhîb*. — M = Monâwî. — Q = Qoshayrî. — R = *riwâyât al Ḥallâj*. — S = Solamî, *tafsîr*. — T = *Ṭawâsîn*, éd. 1913. — V = liste des œuvres d'al Ḥallâj (selon le *fihrist*). — W = 'Aṭṭâr, *tadhkirah*. — Yazd = Ibn Yazdânyâr, *rawḍah*. — Z = Solamî, *ṭabaqât* (trad. ici, *in fine*).

(2) *Passion*, *Essai*.

Qoshayrî (*risâlah*, 36-159, 166-185), pour 100 par Harawî (*manâzil al sa'irîn*), pour 100 par Baqlî (*shathiyât*, ff. 114ª-119ª).

ABD. *abad* (opp. *azal*) S. 200. R 8, 10, 12. C 213. T VI 17, 35. P *abadî* P, S 206. *ma'boûd* P.U7.

ATHR. *athar* (opp. *khabar*) P S 55. Z 16. T XI, 11, VI, 23. R 2, 15, 52, 6. *ma'thoûrah* T IV-7. *'îthâr* P, *mo'aththirah* P.

AKHDH. *ma'khoûdh*, P. C 183.

ADB. *âdâb* S 117. *ta'dîb* (voir *ta'nîb*).

ADM. *Adam* S 102, 192. *adamîyah*, S. 18.

ADHY. *yoûdhî* A26.

AZL. *azal* (opp. *abad*), S 41, 152, 163. P, T VI 11, X 17. U 1. S 68, 71, 108, 161, 172. C 187, 213. *azalî*(*yah*). S 172. R 9, 8. C 213. A 2.

AṢL. *aṣl* P. U 11, 17.

AFQ. *âfâq* T17.

ALF. (*alif*) *ma'loûf* (opp. *maqṭ û'*) P. U26.

ALH. *ilâh al ilâhât* P. A12 (*fî'l samâ' wa'l arḍ*) P. A2, 13. *'ilahiyah* S 5, 101, 114. A 32. *'oloûhiyah* S 47, TX26. *lâhoût* (opp. *nâsoût*), D. *lâhoûtiyah* C 191. Yazd. 1.

AMR, *'amr* (opp. *irâdah*) P. B 27. R 19. J 2. T VI 14. U 10. *amîr* R 3.

AMN. *'amân* (opp. *dhikr*) P RS ; *amânah* P. S130. *'imân* (opp. *islâm*) P. K 23 (opp. *ma'rifah*) P. *mou'min* P. S12.

ANN. *'annî* A 52. T I 14, II 5, V 8, IX 2. A 40, 50, 156, 12. R 19 *'annîyah* (opp. *mâhiyah*) P Q. C 169.

ANA'. *ana'* J 6 T II 8, VIII. 7. *'ana' howa* R 12. *'ana 'l Ḥaqq* T VI 23.

ANB. *ta'nîb* S 54. *inâbah* S 143.

ANS. *'ons* H 5. K 35. D. A36. *ma'noûs* TV 37. *'inâs* TXI 25.

AH. TIV 11, IX 2-3.

AHL. *'ahl* T. III-3, V-34.

AWL. *'awwal* (opp. *âkhir*) S. 168, 171, 172. *ta'wîl* Q 9. TI 12. R 24.

AYD. *'iyâd* A 14.

AYN. *'ayn* TII 7, V 11, 23 ; IX 9. A 51, 52, 53. Q 1.

AYY. *'iyya'ho, iyyâ'y* K 51. S 74. *âyah* T V 35.

BDL. *Bodalâ* (= *Abdâl*) K 54. R 22.

BDA' *bad'* (*al khalq*) S 113. *bidâyah* (opp. *nihâyah*) C 177. T III 1, VI 30. *bad' al asmâ* C 214.

BD' *mabdoû'* S 2.

BRQ. *barq* R 11. TI 11. D.

BRA' *bariyât* R 9.

BRJ. *borj* TI 1.

BRHN. *borhân* K 15. A 2. R 12.

BṢR. *baṣar* (opp. R 1). *baṣa'ir* W 45.

BSṬ. *basṭ* (opp. *qabḍ*) A 16. *bisâṭ* S 66,126. C 163. T VI 21. A 52. *mabṣoûṭ* S 54. *inbisâṭ* S. 66, H 5.

BSHR. *basharîyah* (opp. *ṣamadîyah*) S. 5,191. A 32. Z 28. *mobâsharah* (opp. *sabab*) S. 187.

B'TH. *mab'ath* R 25.

B'D. *bo'd* (opp. *qorb*) TVI-12.

B'Ḍ. *ba'ḍî* (opp. *kollî*) C 164. D. A 16,54.

BṬN. *bâṭin* (opp. *ẓâhir*) R 24. *bawâṭin* T IV-4.

BQY. *baqâ* (opp. *fanâ*) K 47, U 15.

BLGH. *iblâgh* S 123. *balâgh* S 9.

BLY. *balâ* (opp. *ni'mah*) S 97, 138. K 14, 26. B 22. W 47. C 192. R 19. *ibtilâ* T VI 14, VII 2. A 1.

BWQ. *bawâ'iq* T V 32.

BYT. *bayt* R 10.

BY' *bay'ah* S 154, B 24.

BYN. bayn, P. S 48. A 35. T V 23, VI 10, K 15. *bayân* S 123, A 2, 41, 53, U 9. *tibyân* K 15. D.

THF. othifto A 28.
TRQ. tiryâq T V 35.
TMM. itmâm G.
TNN. tinnîn A 23. W 46.
TWB. tawbah S 3, 156. J1. R 20. W 49. P.
TYH. tîh T V 35.

THBT. ithbât A 21, C 191.
THQL. thaqalayn T II 7.
THNY. ithnayn D. A 52.
THWB. thawâb (opp. *'iqâb*) S 135. D.
JBR. jabroût S 66. R 20 *tajabbor* T VI-11.
JHD. johoûd T V-10.
JHM. jahîm (*khomoûd al*) B 31.
JDHB. majdhoûb C 183.
JRD. tajrîd (opp. *tawhîd*) Z 25. T VI-7, K 51. *mojarrad* T VIII-5.
JFY. jafâ al khalq S 184.
JLS. majlis (*Allah*) R 17. *mojâlasah* R. 196.
JLL. tajallî K 45, 44. S 130, 136, 187, 198. A 2. 3, 15. 54. C 214. *motajallî*(*yah*) A 2, 13, 53. U 18.
JM'. jom'ah qâ'imah. R 27. *mojmi'* R 12. *'ayn al jam'* B 27. C 163.
JML. jomlat al koll C 164 D.
JNN. ashâb al jannah B 30. *jannat al qalb* C 190.
JNDR. jandarat al molk R 26.
JNS. tajânos (opp. *tajâwoz*) K 15. C 178.
JHD. majhoûd T XI-1. *mojâhid* A 17. *mojtahid* R 22.
JHL. jahl T XI-5.
JWD. joûd S 180.

JWHR. jawhar S 113. T I 8, IX 11. U 11.

JWZ. majâz U 46. *tajâwoz* C 178.

JWL. jawlân T V 18.

JYA. majî S 47, 93.

ḤBB. ḥobb A 2, 36, 50, P. *moḥibboûn* R 21. *maḥboûb* H 5. A 50. *Ḥabîb* R 27. *maḥabbah* (= *dhât al dhât*) R 7, 13, 17, 20, 21, 26. K 10, 38. C 190. B 1, 13. J 8. S 14.

ḤJJ. ḥajj akbar P. R 23. *ḥojjah* B 6. A 34.

ḤJB. ḥijâb (*al qalb*) T XI, 5, 15. H 4. C 178, 188. Q 3. *maḥjoûboûn* H 4 ; C 184. *iḥtijâb* A 53.

ḤDD. ḥadd (pl. *ḥodoûd*). T. IX 5, X 9. A 3, 17. R 5, 19. *ḥaddayn* T XI-12, Q 1.

ḤDTH. ḥadath (opp. *qidam*), Q 1. A 1, 12. *ḥâdith* T I 8, X-9. *moḥdath* U 2, *moḥâdathah* C 213.

ḤRR. ḥorriyah Q 7.

ḤRF. ḥoroûf, aḥrof S 2, 113. K 8. Q 1. R 19. T V 36. U 2. A 40, 35, 60.

ḤSB. ḥisbân Q 9. *ḥasb* S 148.

ḤSN. iḥsân S 170. R 21.

ḤṢL. ḥoṣoûl (*'ayn al*) P. S 21. *taḥṣîl* K 17.

ḤḌR. ḥaḍrah A 15. *ḥoḍoûr* A 10, 15. D.

ḤŻŻ. ḥozoûż S 189, 54.

ḤQQ. (al) *Ḥaqq* (Qor. XXII, 6 : *dalîl, istîlâ, ḥaqîqah, shahâdah, takâlom, ilhâm*). S 36, 61, 84, 117, 32, 194. A 33. B 8. R 5. T I 9, IV 5-6, IX 6-7, X 8-9, XI 26. *ḥaqîqah*, T II 1, 3, 8 ; IV, 1 ; V 32. S 194. B 24, 30. U 45. D Z9. B 15. A 40-R 19 ; pl. *ḥaqâ'iq* (opp. *wasâ'iṭ*). *taḥqîq* C 177. *moḥiqq* A 50. Z. Q. *taḥaqqoq* S 1. D. *istiḥqâq* A 43, S 207. formule : (*as'aloka*) *biḥaqq*... A 1, 50.

ḤKM. ḥokm (pl. *aḥkâm*) A 152. *ḥikmah* T I 17, VII 1. R 24.

ḤLL. maḥall S 155. *ḥoloûl* D. Z 14. S 172. C 178.

ḤMD. *ḥamd* R 19. S 119. *Aḥmad*, *Moḥammad* T I 15, VI-1. R 18.

ḤML. *ḥaml* (*al noûr*, *al amânah*) S 130, 188. U 4.

ḤNF. *ḥanîf* C. 24.

ḤWṬ. *iḥâṭah* U 8. *ḥiyâṭah* T III 1.

ḤWL. *ḥâl* (pl. *aḥwâl* D, S 81. *ḥâlah* (pl. *ḥâlât*) A 15. *ḥawl* T VI-2.

ḤYY. *Ḥayy*, T VII 5, S. 147. *ḥayât* S 76. U 3. S 35. R 9. *taḥiyah* C 213, 214. *ḥayâ* Z 23. A 7.

ḤYR. *ḥâ'ir* TX 5, B 28. *taḥayyor* T IV 2, III 1. C 34. A 18. *ḥîrah* T IV 6.

KHBR. *khabar* : (opp. *athar*) T XI, 2, 11. A 58 : (opp. *naẓar*) T II 4, III 4. A 55.

KHRM. *ikhtirâm*, TI 10.

KHṢṢ. *khâṣṣ* (pl. *khawâṣṣ*) S 55, 86, 115, 137. C. 178. T V 32, XI 25, *khâṣṣîyah* S 30, 55. *takhaṣṣoṣ*, A 14. S 120.

KHṬṬ. *khaṭṭ* (cfr. *istiwâ*) A 35.

KHṬB. *khiṭâb* C 213. *mokhâṭabah* S 93. B. 4.

KHṬR. *khâṭir* (pl. *khawâṭir*) D. S 4, 191. Z 11, 12. C 164. A 15, 51. Q 14. *khâṭirân* A 35,58.

KHṬF. *ikhṭiṭâf* A 10, 15.

KHFY. *khafîyah* S 98, A 32.

KHLL. *khollah* S 22. *khalal* (pl. de *khallah*) D.

KHLṢ. *khilâṣ* T V 32. *khaliṣ* R 27. *mokhliṣ* T VI 16. *ikhlâṣ* S 199. R 13. U 29. *takhalloṣ* Z 12.

KHLṬ. *takhlîṭ* (*'ilal al*) S 177.

KHLF. *takhâlof* (opp. *tawâfoq*) B 31. S 44.

KHLQ. *khalq* (*bad'al*) TXI 26. S 51, 78, 101, 123, 144. U 9. 100. U 22. R 18. *kholoq* S 186, 187. W 41. *khalîqah* (pl. *khala'iq*) T II 1, III 8. U 28. D.

KHLY. *khalâ* (opp. *malâ*). C 185.

KHMR. *takhmîr* (*al arwâḥ*) R 13.

KHWḌ. khawḍân A 53, 34.

KHWF. khawf S 127. Q 3.

KHYR. khayrât U 26. *ikhtiyâr* S 167. T V 35, VI 11, 28. D.

KHYL. takhyil A 52.

DBR. tadbîr (opp. *tafwîḍ*) K 19. S 128, 102. J 1. T VI, 17. *tadabbor* T III 1. K 55. R 24.

DRR. dorrah (*bayḍâ*) R 22.

DRJ. daraiât S 125. Z 20.

DRK. darak S 28,2. *idrâk* Z 10. TXI 2. *darrâk* S 2.

Dʿ W. daʿwâ (pl. *daʿâwâ*) S 79, 190. A 2, 21, 59. S 34, 82; B 29. R 27. T V 36, VI 1, 13, 18, 24. dâʿî (pl. *dawâʿî*) J 8. R 3.

DQQ. daqîqah (pl. *daqâʾiq*) K 22, T V 32.

DLL. dalîl (opp. *madloûl*) T I 9, III 10. *dalâl* A 36. T II 2. *istidlâl* C 169, K 44.

DNW. donoûw T V 31-32. *donyâ* D. A 54. R 6, 11, 14.

DHR. dahr (pl. *dohoûr*), C 214. S 40, 180. Q 10. U 5.

DYJR. dayioûr P.

DYR. dârayn Z 16. *diyâr* D. *daʾirah* T IV 1, V 2, 5, VII 1-5, IX 13-14, X 1. *daʾirat al ḥaram* T IV-10, V-31.

DHRR. dharr S 10. *dharriyah* S 55, 102. *dharrah* S 50.

DHKR. dhikr (opp. *madhkoûr* ; *fikr*) K 32, 33, 34, 48. J 3. D. S 2, 19, 53, 72, 110, 134, 150. H 1. A 18. R 5, 9, 13, 26. TV 18, 19, VI-15.

DHHL. dhohoûl S 21. *idhhâl* C 179.

DHWB. tadhwîb S 188.

DHWY. dhât (en abrégé, *dhâ*) A 13, 18, 52. S 183. T I X-, X-9 13, 18, XI-10. C 213. *dhâtî* A 26.

RBB. rabb al arbâb A 12. *marboûb* S 206. *roboûbîyah* S 7,

15, 101, 108, 126, 167, 191, 198. S. 47. B 15. C 163. A 18. *rabbâniyoûn* S 161. T V 3. *rabbâniyah* T XI 15.

RJ. *rojoû' ilä'l aṣl* T VI 11.

RZ.Q *rizq* S 124, 125.

RSM. *rasm* (opp. *ism*) T II 4. B 32. S 4, 13, 94, 123. *marsoûmât* T IX 13. *tarassom* S 17.

RSY. *ra'siyât* A 2, 50.

RḌY. *riḍâ* (opp. *irâdah*, *amr*), J 1, A 49. W 46. R 17.

RFY. *rafî* T I 8 *rafawî* id.

RQB. *morâqabah* H 7.

RKB. *rokoûb* D.

RKN. *rokn* R 5, 19.

RMZ. *ramz* D.

RMS. *rams* (opp. *ṭams*), pl. *rawâmis* Yazd.

RWḤ. *roûḥ* (*nâṭiqah*) S 87, 113. C 184, 188. R 17, 23, 25, 1, 9, 19. A 2, 15. T IX 11. *roûḥâniyah* C 178. *rîḥ* (pl. *riyâḥ*), S 126. R 187. *ra'iḥah*, pl. *rawa'iḥ* Z 20. A 50.

RWD. *morîd* (opp. *morâd*) J 6. W 49, 50. Z 15, 16. B 21. A 10. R. 21. *irâdah* B 27. S 179, 84, 128, 191. C 214. T V 38, VI 11, IX 11.

RWY. *ro'yah* K 37. B 7, 8, 16. Z 13. S 68. D.

ZKY. *zakât kobrä* R 23.

ZND. *zânid al 'awrah* T V 30.

ZNDQ. *zandaqah* (opp. *tawḥîd*) T V 2. A 52.

ZHD. *zohd* W 52.

SBB. *sabab* (pl. *asbâb*), S 13, 182. A 53.

SBḤ. *sobohât* S 100. R 15. *tasbîḥ* C 214. R. 24, 26.

SBQ. *sawâbiq* S 45, 96. T. VI-32.

SRJ. *sirâj* T I 1.

SRR. *sirr* (opp. *ḍamîr*), pl. *asrâr*, C 163, 164. A, 35, 50.

D. Q 8. T III 11, VI-7, IX 1, XI 2. *sirr al sirr* D. *sarîrah* (pl. *sarâ'ir*) Z 24. A 13.

SRMD. *sarmad* S 200.

SQṬ. *isqâṭ* (*al wasâ'iṭ*).

SKR. *sokr* B 16. *sokrân* Z 25.

SKN. *sakînah* K 47.

SLB. *salb* (*al'aql*) C 179. T IV 6.

SLṬ. *taslîṭ* (*al'aql*) S 127 (*al aḥwâl*) Z 17. *solṭân* K 15, 39. T X-24.

SLM. *taslîm* A 50. *silm* A 3.

SMR. *samîr* D. *masmoûr* T X-4.

SM'. *samâ'*, S 68. Yazd. 2. *istimâ'*, S 62. Yazd. 2.

SMY. *ism* (pl. *asmâ*) S 102, 113. Z 9, 10, R 15. C 213. T V 28-29. U 2. *ism a'ẓam* R 13, 15, 17, 25 *mosammä* T X 14, XI-6.

SNY. *sanâ'*. A 26. D.

SNḤ. *sonḥ* (pl. *sawâniḥ*) Z 12. 52.

SWY. *Istiwâ* (cf. *khaṭṭ*).

SHBḤ. *shabaḥ* S 170.

SHBH. *shabh* A 13. *tashbîh* T X 9.

SHKHṢ. *shakhṣ* C 213, 214. U 16. D. T VI 32, XI 25, VI-14.

SHJR. *shajarah* T III 6-7.

SHRB. *sharâb* (*al ons*) S 126, 129.

SHRḤ. *sharḥ* (*al ṣadr*) T I 2.

SHR'. *sharî'ah* (opp. *ḥaqîqah*) S 21. B 15. A 52, 11.

SHRQ. *moshriq* R 24. *ishrâq* S 196. T I 2, 9.

SHRK. *shirk khafî* A 48. S. 50, 69.

SHA'SHA'. *tasha'sho'*. D. *sha'sha'ânî* P.

SHKR. *shokr* A 1, 18, 49. J 2. K 28, 29. Z 18. B 12. S 72. R 26.

SHKK. *shakk* (opp. *yaqîn*) A 51. Q 3. Z 11.

SHKL. *shikl*, pl. *ashkâl* (opp. *aḥwâl*) C. 178. T II 4, IV 4.

SHHD. *shâhid* (opp. *mithâl*), pl. *shawâhid*, *shohoûd* S 159, 164, 181, 183. S 16, 21. A 2, 52. *shâhid al qidam*. A 2. S 183. R 18, 27. *shahâdat* (*al dharr* (1), S 9, 10. 12, 32. *moshâhadah*. B 30. T VI 35. R 4.

SHWR. *ishârah* S 10, 146, 151. T I 9, X 3. A 34, 2. Q 12.

SHYY. *shay'* S 113. *mashî'ah* S 101, 107, 113, 152, 180. B 6. C 213. A 2. T VII 1. R 19, 21.

SHYN. *sha'n* A 2, 40. TV 37. R 13.

ṢBB. *ṣobb* A 49.

ṢBḤ. *miṣbâḥ* A 15. T II 2.

ṢBR. *ṣabr* (opp. *shokr*) S 44. W 53. Ka'bî.

ṢḤḤ. *ṣiḥḥah*. T VI-1.

ṢḤW. *ṣaḥw* (opp. *ṣokr*). K 41.

ṢDQ. *ṣidq* A 49, 52, 53. S 29. T III 1. U 29. *ṣâdiq* S 128, 129. *ṣiddîq* S 88, 89, 90. T I 4.

ṢRF. *taṣârîf* S 21, 96. *taṣarrof* A 6.

ṢFY. *ṣafâ* T III 1, V 9, X 19. *ṣafawî* T I 8, III 1. *iṣṭifâ* S 13.

ṢLḤ. *ṣalâḥ* A 17. S 112.

ṢLD. *iṣṭilâd* T III 1.

ṢLM. *iṣṭilâm* Bâk.

ṢLY. *ṣalât* R 23. U 25.

ṢMD. *ṣamadiyah* S 104. *maṣmoûd* S 58. Z 20.

ṢN'. *ṣan'* R 4. T XI-8. S 100. J 1. *ṣan'ah* (pl. *ṣanâ'i'*). R 9, 15, 25, 26.

ṢHR. *ṣayhoûr* Q 10. U 5.

ṢWR. *ṣoûrah* S 99, 113, 181. C 214. A 1, 2, 13, 52, Q 1. R 13, 15, 26, 27. *taṣwîr* A 32.

ṢWF. *ṣoûfîyah* Khark. 2, 3. T V 8. *taṣawwof* C. 191. D.

ṢYR. *taṣyîr* T III 11.

(1) Voir *tawḥîd*.

ṢYM. *ṣiyâm akbar* R 23. *ṣimṣâm(at) al ṣiyâm* T V 21.

ḌDD. *ḍidd* (pl. *aḍdâd*) K 7 T VI 19.

ḌRR. *ḍaroûrî* Q 1. *iḍṭirâr* K 8, S 116. B 18, 23.

ḌMR. *ḍamîr* (opp. *sirr*) T III 11, IX 2, X 5, A 13, 50, 52. D. *iḍmâr* D, K 43.

ḌMḤL. *iḍmiḥlâl*. T X 23.

ḌYA. *ḍiyâ* (*mokhammarah*) K 18 A 13. R 13. *istiḍâ'* (opp. *naẓar*) A 58.

ḌYR. *ḍayr* (opp. *ghayr*) T VI 6.

ṬBʿ. *ṭabʿ* Bâk 19. *ṭabîʿah* S 109.

ṬRQ. *ṭarîqah* T V 36. *ṭarq* D.

ṬS. *ṭâ sîn* U 1.

ṬLʿ. *ṭalʿah* (pl. *ṭoloûʿ ṭawâliʿ*) K 15. S 94. A 52, 54. *iṭṭilâʿ*. S 16, 130. R 2. C 183. A 58. *moṭâlaʿah* S 184.

ṬMS. *ṭams* (opp. *rams*) B 31. Yazd (= C 191). T V 37.

ṬWṬ. *ṭawṭ* C 172.

ṬWʿ. *ṭâʿah* S 58, 72. R 26. *moṭâʿ* P.

ṬWF. *ṭawâf* K 60 D.

ṬWL. *ṭoûl* (opp. *ʿarḍ*) T XI-16.

ṬYR. *ṭayrân* B 26.

ŻLM. *żâlim* (*moqtaḍid*) S 133. *żolomât* U 16.

ŻNN. *żann* Q 9. A 53, 3. *żânn*. T II 6.

ŻHR. *żâhir* (opp. *bâṭin*, *ishârah*). S 84, 171. T IV 4, X 3. *żohoûr* S 162.

ʿBD. *taʿabbod* K 53. *maʿboûd* R 9. T VI-13. *ʿoboûdiyah* Q 7. S 75. B 15.

ʿBR. *ʿibârah* K 3. S 42. Z 20. D. *iʿtibâr* U 28. *ʿibrah* Yazd.

ʿJB. *iʿjâb* H 4.

ʿDD. *ʿadad* (*nâqiṣ*) A 13, C 173. *ʿidd* T X 9, 23 (XI-1).

'DL. i'tidâl (opp. *'adl*) A 10.

'DM. 'adam (opp. *wojoûd*) S 5, 86, 113.

'RJ. mi'râj (pl. *ma'ârij*) A 2.

'RS. aroûs T V 37.

'RḌ. 'arḍ (opp. ṭoûl), T XI-16.

'RF. 'ârif T I, 5, 13 ; VI, 24, 34. XI-1, 20, 24. Q 14. S 112. *'irfân* C 169. T X 24, XI 24. *ma'rifah* Z 12. W 39, 40. T V, 36, XI. *ta'arrof* K 13, 49. C 169. A 35. *ma'rifah* (*aṣliyah*) S 41, 80, 100, 152. R 4. C 184. *ma'ârif* K 15, S 49, R 8. *ma'roûf* T XI-24.

'ZZL. 'Azâzîl T VI-18, 26, 30.

'ZL. i'tizâl A 10, 13.

'SHQ. 'ishq C 213, 214 (cf. A 49). W 92.

'ṬR. 'awâṭir al qorb A 50.

'ẒM. 'aẓamah R 2, 4. U 24. *'aẓamatayn* (= *azal* et *abad*) S 68.

'QB. i'tiqâb K 8.

'QL. 'aql D. A 2, 35, S 4. R 9. T I 9 VI-10. K 12, 17 ; S 4. C 179.

'LL. 'illah A 53. W 44. T X 16. G. *mo'ill* S 60, 168, 173.

'LQ. 'ala'iq K 22. B 20. T II 1, V 32.

'LM. 'ilm (opp. *kashf*, *ma'rifah*) S 30, 122, 152, 172. A 2, 13, 58. J 7 D. 10, 20, K 2, 54. T X 19, XI. *'ilm ladonnî* S 117, 83 (cf. R 6, T IV-9). *ma'loûm* S 168, 155. B 27. T VI 1, X 10.

'ML. 'awâmil C 174. *Ma'moûl laho* S 85. Z 19.

'NY. ma'nä R 17. C 213. T VI-1, V-36, XI-21, IX-14, X-19. D.

'WḌ. 'iwaḍ K 53 S 53, 56.

'YN. 'ayn S 126 A 52 R 22, 25. *'ayn al 'ayn* S 195. T V 24, IX 15, VI 1. *'ayn al jam'* P. *'ayân* R 5. S 84 C 169, 193. T. V 37.

GHRR. *maghroûr* T X 4.

GHFR *ghofrân* A 50.

GHFL. *ghaflah* (opp. *dhikr*) S 106, 111. H 1.

GHLB. *ghalabah* S 84.

GHMD. *ghâmid* S 113.

GHNY. *ghanî* (opp. *faqîr*) K 26.

GHYB. *al Ghayb* (= *ghayb al Howa*) S 41, 84, 108, 152. B 1, 22. A 51. *ghaybah* (opp. *ḥodoûr*) A 15. D.

GHYR. *ghayr*, pl. *aghiyâr* S 124. B 22. T VI 16. A 1.

GHYA. *ghâyah* T II 8. A 51.

FTR. *fitrah* A 18.

FTN. *maftoûn* A 51.

FTY. *fatâ* A 49. *fotoûwah* A 53. T VI 20-21.

FDY. *fadaytoka* D.

FRD. *fard* (pl. *afrâd*) C 181. *tafrîd* (opp. *tawḥîd*) T VI 8. B 14. Kashf 36. *ifrâd* K 51. S 148. *infirâd*. K 15. Z 13. A 59. C 213, 214 T III 1 *tafarrod* A 13, 18, 53. *fardâniyah* T VI-8.

FRS. *firâsah* A 58. S 74. *tafarros* Q 9.

FRSH. *farâsh*, T II 2.

FRḌ. *farḍ* T XI-16. S 112.

FR'. *far'* (opp. *aṣl*) A 35.

FRQ. *farq* T XI-6-10. *iftirâq* K 37. S 126, 172. *tafarroq* C 181.

FQD. *faqd* (opp. *wajd*) T III-1, XI-3, 22.

FQR *faqîr* A 41. K 21, 25, 26, 26 b. W 38. S 132, 179. *iftiqâr* K 21, S 132.

FṢL. *faṣl* (opp. *waṣl*) D. T I 9, XI 1. *infiṣâl* S 17, 42 (opp. *ittiṣâl*).

FḌḌ. *iftiḍâḍ* S 191 ; loma' 231 ; M.

F'L. *fi'l* (pl. *af'âl*) Z 27, Q 1. C 214. *maf'oûlât* T IX-13.

FKR. *fikr* K 48 A 35. T. X-12 *fikrah*. A 18.

FNY. *fanâ* (bi), S 165. *fanâ* ('*an*) S 165. Yazd. 3.

FHM. fahm T IV-7, V 11, X 19, XI 16. R 14, A 58. *mafhoûmât* T X-17.

FWT. tafâwot S 99, 100.

FWZ. mafâzah T II 8, III 1, IV 1.

FY. fi T VIII 3.

FYḌ. fayḍ C 172.

QBḌ. qabḍ A 16. *qabḍah* S 77 (cf. 29).

QDR. qadr S 70. *qodrah* R 2, 17. T VII 1 Z 9. A 15, 18. C 214 S 39, 145. *taqdîr* S 54, 113, T VI-11-17. *maqâdîr* S 54, 113. T. VI-17.

QDS. qods R 8, 16. A 13. *taqdîs* A 18, 51, 53. T VI-10. *arḍ moqaddas* R 16.

QDM. qidam (opp. *ḥadath*) A 1, 53, 32, 59. R 5. S 108. *qadîm* T XI-4.

QRB. qorb S 84, 110, 150. A 3, 10, 13, 18, 21, 50. Q 1. *qorbah* R 2 (S 51, 181). T 187.

QRN. maqroûn (opp. *manoûṭ*) S 69, H 6. *iqtirân* S 72.

QSW. qaswat (*al qalb*) S 139, 142. D.

QṬ'. qaṭ' S 33. *monqaṭi'* T XI-9.

QLB. qalb A 18, 52, 53. D. T VI 5, XI-15. S 130. C 163, 190. *taqlîb* S 110, 111, 150.

QHR. qâhiriyah S 31.

QWS. qaws R 10, 24 *qâb qawsayn* T V 25.

QWL. maqâl (opp. *ḥaqîqah*) T IX 7 *miqwal.* A 2.

QWY. qowwah mokhayyamah R. 11.

QYS. miqyâs (*al 'adam*) S 86.

QYM. qiyâm (*bi ḥaqq..*) A 1, 10. S 14. *qiwâm* Fânî. A 34. S 114, 175. *maqâm* (pl. *maqâmât*) S 21, B 21. A 10. Q 14 T III-1. S 123.

KA ka'annî T II 5. *ka'annaho* T XI-23.

KA'S. ka's A 23.

KBR. kibrît aḥmar U 41.

KRM. karam S 77, 180.

KRR. karrât A 2.

KSB. kasb (pl. *aksâb*) S 24.

KSW. kiswah S 116, 192.

KSHF. kashf S 38. A 28, 53, 54. S 34. *koshoûf* K 48. *mokâshafah* T VI 16. A 36.

KFR, kofr A 3, 13, 49, 54, 51, 59.

KFḤ. mokâfaḥat al khiṭâb S 77.

KLF. taklîf S 17, 49, 204.

KLL. kollî (opp. *ba'ḍî*) A 36. D. *jomlat al koll* D.

KLM. kalâm T X 10. I 9. D. R 4. *kalimah*, R 4, 24.

KWN. kân T XI-2 S 174. *makân* (*'orf al*) T XI-2, S 174, 155. *kawn* (pl. *akwân*) S 25, 90, 137, 175. T X 26. A 35. *takwîn* S 55, 193, 185. *kon* ! S 63, 118, 137.

KYD. kayd U 10.

KYF. kayfiyah U 45, 46 (cf. U 39, 44 ; Q 12 ; R 19).

LÂ. lâ T VII 3, X 22. *talâshî* (voir *LSHY*).

LBB. lobb, pl. *albâb* A 53. C 190.

LBS. talbîs S 46. A 18, 52. T VI 14. *iltibâs* T VI-1. A 13. U 1.

LBY. labbaykâ D.

LHŻ. laḥżah (pl. *loḥoûż*, *alḥâż*) T VI 7.

LḤQ. molḥaq (opp. *mazîd*) T IX 7.

LDHDH. taladhdhodh S 116.

LSN. lisân (*al Ḥaqq*, etc.) A 2. 53. R 26.

LSHY. talâshî A 15. T II 4, XI 20.

LṬF. laṭîfah (pl. *laṭâ'if*) C 190, 213. S 166, 208.

L'L. la'all. S 4.

LHM. ilhâm S 83.

LHW. lahw (opp. *sayr*) A 15.

LW. lawlâka A 53.

LWN. talwîn K 43 *molawwanât* T X 26.

M. mîm T I 15, V 27, IX 9, X 19, A 51. R 22.

MÂ. mâ'iyah T X 19.

MTHL. mathal K 3. T X 1. A 2. U 20. *mithâl* (opp. *shâhid*) P.

MḤN. miḥnah S 115, 156. B 23.

MḤW. maḥw (opp. *ithbât*) C 169, 178, 191.

MDD. madad (*al Roûḥ*) K 18.

M'. ma' A 51. T XI-20.

MZJ. imtizâj D.

MKR. makr S 45, 46, 71. C 213.

MKN. tamkîn (opp. *talwîn*) S 155. T I 1.

MLQ. tamalloq C 190.

MLK. malak R 7, 11. S 103. *malik* C 214. *mamloûk* C 214.

MWT. mawt S 103.

MYDN. maydân (pl. *mayâdîn*) A 10. T I-17.

NBṬ. istinbâṭ, S 2. B 5 bis.

NBY. nabî (opp. *rasoûl*) A 15, 54, 155.

NJY. monâjâh A 14.

NDM. nadîmî A 22.

NZL. nozoûl R 22, 23. *manâzil* J 4. *intizâl* A 10.

NZH. tanzîh TX1. A 52.53. S 7, 108.

NSB. nasab S 90.

NṬQ. noṭq S 50, 93. A 12, 18, 21, 53. C 182. D. *nâṭiqah* (cf. *roûḥ*).

NẒR. naẓar (opp. *khabar*) C 184, 213. R 10, 25. T II 4. *Manẓoûr* T II 4.

N'T. na't, pl. *no'oût* (opp. *waṣf*) S 15, 206. C 178.

N'Y. ni'â A 2.

NFKH. nafkh A 15.

NFS. nafs pl. *nofoûs* K 27. S 27, 113, 189, 191, 197. Z 22.

S 54 b. C 175, 178, 184. A 2, 54 (cf. S. 163, 176). *nafas* (pl. *anfâs*) S. 203. C 163. A 50. TV 20.

NQS. *manqoûs* T IX-4.

NQT. *noqtah asliyah* S 41, 45. U 22. A 9, 15, 32. T IV 2, V 1, IX-14.

NKR. *nakirah* (opp. *ma'rifah*) T XI-1, X 4. A 12.

NHY. *nihâyah* K 49. T I 9, XI-2.

NWR. *Noûr* S 107 (pl. *anwâr*) U 1, 17. S 30, 99, 100, 101, 107, 109, 111, 113, 137, 161. A 16, 35, 50, 54. T I 6, I 1. Z 25, 26. R. 8, 18, 26.

NWS. *nâsoût* (opp. *lâhoût*) C 178. T V 37. A 15, 52, 53. *nâsoûtiyah* A 1, 15.

NWT. *manoût* S 69. G.

NWL. *tanâwol* (*noûr al shams*) A 53. D.

HTF. *hâtif* A 13.

HJS. *hâjis* S 158.

HDM. *hadmah roûhâniyah* T IX-11-12.

HLL. *hilâl* S 6. Z 14. R 26. *tahlîl* C 214.

HLK. *istihlâk* A 13, Yazd. 3.

HMM. *hamm* T VI 32-D. *himmah* T I-1, 7. D.

HNY. *tahnî'ah* C 214.

HW. *howa howa* U 38. A 20. S 205. C 214. T I-14, X 7, 15. *howî*, *howiyah* A 53, 35 ; S 155.

HWS. *hawas* A 52. *tahwîs* T VI-10. A 18.

HWY. *hawâ* A 2, 49.

HYKL. *haykal* (var. *hâkoûl*), pl. *hayâkil*. C 178. S 13. G. A 2, 13.

WTR. *witr* (*al qaws*) T V 29.

WTHQ. *wathîqah* T II 11, V 36. *mîthâq* R 12, 19.

WJD. *wajd* K 24. B 13. C 169, 173. *mawâjid* K 48. Z 23. U 27. *tawâjod* K 39. *ifrâd al wâjid* S 148. *wojoûd* K 15 Fânî, U 40, 43. T XI, 4. R. 26. D *mawjoûd* T VI 34. *'îjâd* Z 27.

WJH. *waih* (*Allah*) A 1, 13. *wojoûh* S 113. *mowâjahah* S 93. *jihât* T XI, 17, 22.

WḤD. *wâḥid*, *aḥad*, *waḥîd*, *mowaḥḥad* T VIII-2, 6-10. VI, 6 ; R 9. *âḥâd* Z 21. B 20. A 7. *tawḥîd* (opp. *tajrîd*, *tafrîd*) U 32. K 15, 51. S 166, 167, 173, 207. A 52, 39, 42, 43, 48, 59. Q 1, 2. C 163, 185. Z 25. T VIII 3, IX 7, 8. 14, X, 7, 14. B 2. *ittiḥâd* B 19. *tawaḥḥod* K 15. *waḥdâniyah* S 10, 108, 90. B 19. C 187. A 53.

WDD. *tawaddod* A 26. R 13.

WRD. *mawârid* A 58.

WḤSH. *waḥshah* A 36. *istiḥâsh* T XI-25.

WḤY. *waḥy* A 2, 15. Z 12. S 159.

WSṬ. *wasa'iṭ* (opp. *ḥaqâ'iq*) S 17, 49, 169. B 24.

WSL. *wasîlah* S 24.

WSWS. *waswâs* T XI-25.

WṢF. *wâṣif*, *mawṣoûf* T III-9. *waṣf* A 18, Q 1. *ṣifah* C 213. T V 36, X 9 10, 18. A 12. *ittiṣâf* S 13.

WṢL. *waṣl* T XI-1. *ittiṣâl* K 36. Z 28. T V 34.

WŻB. *mowâżabah* S 112.

WQT. *waqt* K 52, S 70. T VI-15. W 36, 51. Q 1. A 53. *mawâqît* S 47.

WQF. *mawâqif* S 93.

WQY. *taqwä* S 149, 156.

WKL. *tawakkol* K 30, 31. S 73, 67, 182, 24. J 5. R 17.

WLH. *walah* J 8. R 22. *tawalloh* K 34.

WLY. *walî* (pl. *awliyâ*) K 51. A 3, 21. R 21, 25. *istîlâ* (*al Ḥaqq*) Q 8 *mawlâya* D.

WHM. *wahm* (pl. *awhâm*) S 72.

YSR. *maysoûr* (opp. *maqdoûr*) S 65.

YQT. *yaqoût aḥmar* R 13, 15.

YQN. *yaqîn* (*'ilm*, *'ayn*, *ḥaqqal*) S 120, 201, 202. R 6. A 28. U 31. syn. *tinnîn* W 46

CHAPITRE II

ANALYSE DU LEXIQUE

Sommaire.

1° *L'inventaire des termes techniques* :

a) *Classement suivant les provenances* : *Qor'ân* ; *nahw* et *kalâm primitifs* ; *sciences hellénistiques* ; *emprunts littéraux et parallélismes structuraux.*

1. La source principale, à consulter d'abord, c'est le Qor'ân ; puisqu'il s'agit de musulmans qui en connaissaient le texte par cœur, et le récitaient assidûment, pour compo-

ser le cadre de leurs méditations quotidiennes (1). Leur but était, en s'astreignant à réciter sans relâche ce texte d'un bout à l'autre (*khatm*), d'acquérir la science de l'*istinbâṭ* (2) : c'est-à-dire l'*élucidation* immédiate du sens de chaque verset, considéré en composition, à sa place parmi les autres. C'est la règle hanbalite : « Ne t'en va pas (comme les commentateurs critiques) chercher deux passages séparés du Qor'ân pour les confronter ; lis le Qor'ân du commencement à la fin » (3). Celui qui médite un texte pour en vivre tend à substituer à la consultation analytique et morcelée de ses éléments isolés (procédé d'indexage juridique, cher aux gens de loi) la considération synthétique et simultanée de l'ensemble (4).

On a vu, par le lexique, que c'est au Qor'ân qu'ont été empruntés des termes mystiques célèbres : *dhikr*, *sirr*, *qalb*, *tajallî*, *istimâ'*, *istiqâmah*, *istiwâ*, *iṣṭinâ'*, *iṣṭifâ*, *ṣidq*, *ikhlâṣ*, *riyâ* (VIII, 49), *riḍâ*, *kholq*, *'ilm*, *nafs moṭma'innah* (LXXXIX, 17), *sakînah*, *tawbah*, *da'wä*, *yaqîn*, *Allâh* = *Noûr* (XXIV, 35), = *Ḥaqq* (XXII, 6) (5).

(1) Moslim Khawwâṣ (+ vers 200) explique fort bien la méthode : au début, pour retrouver de la suavité à ma lecture du Qor'ân, je le lisais comme si c'était Moḥammad qui me le dictait : puis, comme si c'était Gabriel qui l'annonçait à Moḥammad ; enfin comme si c'était Dieu même ; « et toute la suavité, alors, m'en fut donnée » (Sha'râwî, *tab* I, 61).

(2) *Passion*, p. 718 ; Sarrâj, *loma'*, 85 seq.

(3) Malaṭî, f. 375. Cfr. Goldziher, *Vorlesungen*, trad. fr., 63. 264. n. 2.

(4) Replacé dans ce tableau global, chaque élément continue à être apprécié selon cette nuance propre que l'analyse y avait discernée d'abord. C'est ainsi que l'ordre syntactique des *termes* d'une proposition dogmatique (islamique), passant d'arabe en turc, peut se trouver bouleversé, sans que la hiérarchie conceptuelle des *idées* correspondantes s'en trouve lésée : pourvu que le traducteur ait préalablement « élucidé » le sujet.

(5) Noter que les termes : *wara'*, *khâṭir*, *firâsah*, *ḥaqîqah*, *'aql*, *fikr*, *ma'na*, *ma'rifah*, manquent, dans le Qor'ân.

En outre, par dérivation directe, le Qor'ân a fourni : *khol-lah* (IV, 124), *tawakkol* (III, 153), *fotoûwah* (de *fityah*, XVIII, 9), *tams*, *soûrah*, *donoûw* (LIII, 8), *ladonnî* (de *ladonnâ*, XIV, 15), *hâl* (de *yahoûl*, VIII, 24), *tabî'ah* (de *taba'a*, IV, 154), *sayhoûr* (de *yoshar*, XXII, 21). Ce procédé de dérivation est celui qu'ont employé *foqahâ* et *motakallimoûn* pour leurs vocabulaires respectifs. C'est encore au Qor'ân qu'ont été empruntés les couples antithétiques suivants : *zâhir-bâtin* (LVII, 3), *toûl-'ard* (LVII, 21 ; et XL, 3), *qabd-bast* (II, 246), *mahw-ithbât* (XIII, 39), *sabr-shokr* (III, 136-138), *fanâ baqâ* (LV, 26-27).

Nous n'avons pas à relever ici les vieux éléments étrangers, araméens (1) et persans (2), encapsulés dans le vocabulaire coranique, car il est de toute vraisemblance que leur arabisation est bien antérieure au VIIe siècle de notre ère.

Deux objections se présentent contre la liste de termes ci-dessus : (*a*) ces termes ne se trouvent cités qu'une fois dans le Qor'ân ; il paraît disproportionné d'y signaler les germes de théories mystiques amples et complexes. — Réponse : ces termes coraniques sont des *motashâbihât*, des termes « ambigus », qui arrêtent le lecteur, et résistent à la première analyse ; le procédé de l'*istinbât*, relecture fréquente et globale du texte, visant à « l'avaler » à force de le « mâcher » (3), amène précisément l'intelligence à s'y heurter violemment, au cours de chaque nouvelle récitation ; d'où

(1) Talmudiques ou chrétiens ; cfr. ici, p. 52. Voir études de Fraenkel, Dvorak.

(2) 'A. M. Kindî signalait déjà : *istabraq*, *sondos*, *abâriq*, *namâriq*, et le terme abyssin (*sic*) *mishkât* (*risâlah*, 95 ; cfr. Ma'arrî, *mala'ikah*, 24). Il est beaucoup moins sûr que le *sidrah* (*montahä*) soit le « Hôma blanc », et *sirât*, le pont Shinvat ; et il faudrait au moins choisir entre Darmesteter (*Hautes Etudes*, XXIII) qui fait de Haurvatat *Hâroût*, et Blochet, qui en fait *al Khidr*...

(3) Cf. Kraemer (*RMM* XLIV, 51).

cristallisation, autour de ces termes gênants qu'il s'agit d'absorber à tout prix, de toutes les ressources verbales déjà assimilées grâce à la lecture du reste du Qor'ân. Le phénomène est constant, chez tout lecteur attentif, qu'il s'agisse d'un poème, d'un code ou d'une catéchèse ; ce sont les mots « difficiles » qui sont les mots importants, puisque, eux élucidés, nous aurons la *clef* du passage ; c'est donc à eux que l'intelligence s'attaque comme à des nœuds, pour « expliquer », pour comprendre l'ensemble, et participer enfin à l'intention maîtresse de l'auteur.

— (*b*) Ces citations de termes coraniques sont de simples *prétextes*, des paravents utilisés par des novateurs, pour masquer le fait condamnable que leurs théories furent empruntées par eux à des milieux étrangers. — Réponse : la possibilité, chez certains pseudo-mystiques, d'une duplicité de ce genre, plus ou moins explicite, n'est pas exclue (1). Mais on ne saurait fonder sur ce phénomène de décomposition (2) mentale une explication valable de la croissance dogmatique d'une religion donnée. Toute religion ayant, comme l'Islam, à sa base, une prédication « prophétique » précise, — propose, de ce chef, à chacun de ses adeptes, une même structure spécifique à réaliser *ab intrà*, un genre de vie ; cette structure se caractérise par des « points singuliers »

(1) Tendance théosophique, perceptible chez Manès et chez Ibn 'Arabî ; qui ne comprennent pas que l'accès au but mystique dépend avant tout du choix judicieux d'un seul moyen, fortifiant l'intention dans son orientation inflexible ; eux s'imaginent trouver plus sûrement accès à l'union divine, en usant concurremment de tous les « moyens cultuels », et cet éclectisme syncrétiste les prive d'apercevoir la différenciation transformante, irréparable, qui s'opère graduellement, en cours de route, entre ceux qui se prosternent le long de la « Via Crucis », et ceux qui s'étendent sous le char de Jaggernauth.

(2) Qui intervient dans des consciences religieuses rongées par le doute, à des périodes de décadence ; non pas aux débuts.

dans les linéaments de la catéchèse, — par des « points vifs » dans l'articulation des réactions sociales. Or, ces points se trouvent précisément jalonnés par ces *motashâbihât* : termes dits « ambigus », parce qu'il appartient à chaque croyant d'en *élucider* le sens, par un effort loyal de tout son être, les gravant dans sa mémoire, les éprouvant par son intellect, les mettant en œuvre dans sa conduite (1). Cela posé, on peut concéder que ce sont aussi les *motashâbihât* coraniques qui, chez certains croyants attiédis et désabusés, servent de « points d'insertion » pour des greffes parasitaires, entant des conceptions étrangères sur leur système religieux qui se décompose.

II. La seconde source, c'est l'ensemble des *disciplines* purement *arabes* de la civilisation islamique naissante : grammaire primitive (antérieure à Sîbawayh), lecture du Qor'ân, jurisprudence préhanéfite, critique du ḥadîṯh (avant Yaḥya Qaṭṭân) (2). C'est la grammaire qui a fourni aux mystiques la spécialisation des termes suivants (quelques-uns coraniques) : *ḍamîr*, *howa howa*, *ṣifah* (opp. *waṣf*), *ḥaqîqah* (opp. *majâz*, *maqâl*), *shâhid* (opp. *mithâl*), *jamʿ* (opp. *farq*), *maʿrifah* (opp. *nakirah*), *ḥoloûl*, *ḥâl*, *rasm*, *ʿillah*, *khafî* (opp. *jalî*, à propos de *shirk*), *tajallî*, *iqtirân*, *molḥaq*, *ishârah* (3).

III. La troisième source est constituée par les écoles théologiques purement *arabes*, antérieures à ʿAllâf et Naẓẓâm : khârijites et morji'tes, qadarites et jabarites. Voici des mots qu'elles ont précisés, pour les mystiques : *ʿaql*, *ʿadl*, *tawḥîd*, *ʿaraḍ* (opp. *dhât*), *ṣifah* (opp. *naʿt*), *ṣoûrah* (opp. *maʿnä*), *qa-*

(1) Cfr. le verset du *shemaʿ Israël*.
(2) *ʿalîl*, etc.
(3) *Passion*, p. 469 et index.

dîm (opp. *mohdath,* Qor. XXI, 2), *tanzîh, 'azamah, thoboût, wojoûd* (opp. *'adam*). D'autres réfèrent à des thèmes de folklore fort anciens, cristallisés par des *hadîth* dès le second siècle de l'hégire, et dont l'origine, soit arabe antéislamique, soit étrangère, reste indécise. Ex. : *sobohât al wajh, dorrah baydâ, kibrît ahmar, shâbb qatât, ism a'zam* (1), *dîk abyad, 'anqâ moghrib* (2). Et des invocations comme : *yâ monawwir al qoloûb, dalîl al motahayyirîn, ghâyat al so'âl wa'l ma'moûl* (3).

IV. La quatrième source est *l'enseignement scientifique* du temps, présenté dans une sorte de *κοινη*, de « lingua franca » technique, *araméenne*, que le *syncrétisme philosophique oriental* s'était constituée petit à petit, durant les six premiers siècles de notre ère (4), en calquant ses termes, tantôt sur le *grec*, tantôt sur le *perse*. Ce syncrétisme n'est pas exclusivement hellénistique, puisqu'il contient des éléments iraniens (et peut-être sogdiens) ; ni purement néoplatonicien ou herméliste, puisqu'il s'est incorporé des éléments gnostiques, « bardesaniens » (5) et manichéens. Il est plutôt laïque que religieux, quoiqu'il accepte certains termes cultuels, chrétiens, païens et mazdéens (6). Il est un, car il fond ces élé-

(1) *Passion,* index, s. v.

(2) Ibn al Kalbî (ap. Ibn Mokarram, *lisân,* s. v. *'anq*) donne une étymologie préislamique ; 'A. M. Kindî (*risâlah,* 112) donne une origine bouddhiste.

(3) *jawshan kabîr,* de Hâdî Sabziwari, lith. 1267, p. 75, 78, 393.

(4) Dès le VI[e] siècle, l'*araméen* gagne sur le *grec* dans les églises orientales dissidentes ; au XI[e] s., *l'arabe* l'y supplantera.

(5) *daysâniyah* du « fihrist ».

(6) Remarque capitale : il n'y a pas eu d'action directe, autonome du paganisme gréco-syriaque ou du mazdéisme persan sur l'Islam ; la force de propagation de ces deux religions s'était alors annihilée. C'est *par l'intermédiaire* du syncrétisme philosophique oriental que certains termes païens et mazdéens ont été véhiculés en Islam ; ayant, au préala-

ments disparates dans une seule et même classification encyclopédique. Ex. : en médecine, les termes syro-persans de l'école de Jondisâboûr (1) ; en astrologie généthliaque, *kadkhoda* (perse) pris comme terme antithétique de *haylâj* (grec : υλικος) (2) ; livres d'Agathodémon (hermétisme) combinés aux livres de Jâmâsp (mazdéisme).

C'est cet enseignement technique en *araméen*, qui, fondé sur le canon scientifique aristotélicien, la médecine et l'alchimie hellénistiques, promptement traduits en *arabe* (3), a influencé l'Islam suivant deux voies : agissant sur les sectes *shî'ites* extrémistes par le gnosticisme (astrologie, alchimie, talismans), et sur les théologiens *sunnites* (4) par la métaphysique. Exemples :

(*a*) *Emprunts littéraux* : termes arabes, artificiellement *déviés* de leur sens usuel [*'illah* ; *ṣoûrah* ; *istiḥâlah* ; *iḍmiḥlâl* ; *kawn* (opp. *fasâd*) ; *ṭabî'ah* (les IV tempéraments) ; *rawa'iḥ* (effluves chimiques)] — équivalents arabes, *forgés* [*howiyah*, *anniyah*, *talâshî*, *ta'alloh*, *waḥdâniyah* (5)] — simples transcriptions, *arabisées* [*jawhar*, *isṭaqsât*, *konnâsh*].

En les classant par sujets : astrologie [*aflâk*, *adwâr*, *akwâr*, *nawroûz*, *zîj* (6), *mihrijân*, *jawzahar*, *kardâj*, etc.)] — méde-

ble, été *encapsulés* et *décapés* par certains enseignements initiatiques : gnosticisme harranien, manichéisme oriental (qui produisait alors en pays byzantin le mouvement des *Pauliciens-Bogomiles*) et communisme néo-mazdakien (*Khorramiyah*, convertis vers 245 par Dindân au qarmaṭisme ismaëlien). — Au contraire, nous verrons qu'il peut y avoir eu, pendant un court moment, action directe de l'hindouisme sur l'Islam (ici, *infrà*).

(1) E. G. Browne, *Arabic medicine*, 34-35 (cfr. 28, 33).

(2) *Passion*, index, s. v.

(3) *Id.*, p. 471.

(4) Mo'tazilites ; et même sur les chrétiens jacobites, comme Yaḥya ibn 'Adî, qui est une sorte de pré-averroïste.

(5) Voir ici, p. 59.

(6) *zîj shahryâr*, trad. Tamîmî.

cine (1) [*konnâsh* (syriaque = en arabe *jâmi'*), *tawallod*, *nazar* (opp. *khabar*), *istidlâl*, *tarbiyah* (= cosmétique), *aqrâbâdhîn*, *bazzahrd*, *tiryâq*] — logique [les X catégories, *dawa'ir* du pseudo-Empédocle] — morale politique [livres d'*akhlâq*, « fürstenspiegel » hellénisés d'Anouchirvan et de Bozorjmihr; cfr. Miskawayh ; *diwân*, *wazîr*] (2) — ascèse [*jihâd al nafs*, d'Ibn al Moqaffa' ; macrocosme et microcosme ; *anwâr* (substances célestes, incorruptibles, spirituelles, intelligences séparées (3), opp. à *ajsâm* chez 'Alî-ibn Rabban et J. Bokhtyéshou' ; *tadmîr al maydân* d'Ibn Ḥayyàn].

(*b*) *Parallélismes de structure* : doctrine des contraires (lumières et ténèbres ; livres de *maḥâsin wa aḍdâd*) ; discipline de l'arcane (dès les elcésaïtes, chez les manichéens : *katmân*, *ifshâ al sirr*). Doctrine de la causalité dénombrable (sans *tasalsol* : avec négation de l'infini, tant virtuel qu'actuel, dès 'Alî-Ibn Rabban) (4) ; d'où rôle de la causalité en droit hanéfite (5), étiologie et thérapeutique médicales, imitées peut-être par les mystiques pour les « maladies des cœurs ». Doctrine de la métempsycose, qui contamine certains théologiens, mo'tazilites (Ibn Ḥâyiṭ, Ibn Yânoûsh) et qarmaṭes (aboû Ya'qoûb Sijzî l'admet, si intraspécifique) (6). Déterminisme astrologique spirituel des mouvements, des destinées ; Dieu lui-même n'en peut suspendre les lois (*falak*) ; d'où l'irresponsabilité des âmes (*ibâḥah*) (7).

(1) fihr. 295.

(2) Les analogies relevées entre le *fiqh* et le droit romano-byzantin, entre le *consensus prudentum* et l'*ijmâ'*, l'*utilitas publica* et la *maṣlaḥah*, sont seulement des approximations.

(3) Cette spécialisation contredit l'usage des *motakallimoûn*, aussi bien que l'hindouisme.

(4) *firdaws*, ch. VII.

(5) Santillana.

(6) Biroûnî, *Hind*, 31.

(7) Même nuance fataliste, un peu mazdéenne chez les Qarmaṭes : l'irresponsabilité, chez l'homme, correspond, en Dieu, à l'indétermi-

2° *La méthode d'interprétation.*

a) *Ses règles. Les chances d'erreur et les pseudo-emprunts.*

L'inventaire précédent n'est qu'un essai de classement des données du problème à résoudre. Seul le dépouillement intégral des œuvres authentiques du mysticisme islamique primitif, énumérées ici au chapitre IV, autorisera, en dressant leur lexique arabe, à trancher la question, si discutée, de la part à réserver à des influences étrangères (1) (tant au monde arabe qu'à l'Islam) dans le développement du soûfisme.

Cette méthode philologique est la seule qui permette d'administrer des preuves sérieuses, susceptibles de mettre les spécialistes d'accord. A condition, pourtant, qu'elle observe strictement certaines règles (2).

(a) Relever des points de coïncidence littérale, entre deux textes, et les justifier chronologiquement et géographiquement, — ne dispense aucunement de démontrer s'il y a eu effectivement un *apparentement* généalogique entre les pensées que ces textes véhiculent. Sans cette démonstration, la question posée reste pendante.

(b) Colliger des *items*, accumuler des exemples de parallélisme entre les formules schématisées dans deux ouvrages, — n'établit nullement le fait d'une relation *didactique*, de maître à disciple, entre les deux auteurs.

(c) Constater, après coup (vu leurs résultats sociaux), la

nation. Les premiers mystiques musulmans croient, eux, à la libre responsabilité de l'homme, prédestinée en Dieu. Et les hindouistes exagèrent la liberté de l'homme jusqu'à en faire une puissance d' « auto-création » libératrice.

(1) Imitation, *ad extra* ; influence, *ab intrâ.*

(2) Elles ne semblent pas rigoureusement observées par Kremer, *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem gebiete des Islams*, 1873.

convergence des intentions maîtresses des deux personnalités, — n'atteste nullement qu'elles se soient préalablement *concertées*, qu'elles se soient « donné le mot », bref, qu'il y ait eu collusion. Deux sincérités peuvent tomber d'accord, sans parti-pris, et tomber juste.

L'observance de ces règles s'impose déjà au critique littéraire, s'il veut s'éviter de confondre le *plagiat* avec l'œuvre originale ; tous les écrivains ne sont pas des flibustiers, trafiquant en thèmes de folklore. Le romancier, il faut l'admettre, s'imagine qu'il peut « inventer », le poète croit qu'il peut entendre s'articuler, au fond de lui-même, une « locution » inspirée, — sans sombrer pour cela dans la ventriloquie inconsciente.

Ces réserves importent encore davantage à l'historien des méthodes scientifiques, sous peine de confondre l'imagination de l'inventeur avec l'habileté de celui qui met en valeur la découverte, l'industriel avec l'ingénieur, le capitaliste avec le technicien.

Mais elles sont tout à fait indispensables à qui veut goûter et comparer des auteurs mystiques. Il n'y arrivera pas tant qu'il se bornera à classer les termes techniques ou à comparer la structure des propositions dogmatiques de ces auteurs ; il faut qu'il en refasse, à part soi (1), l'expérimentation morale, qu'il en revive l'histoire personnelle, en se mettant, au moins par hypothèse, à leur place : afin d'apprécier « axialement » et directement les conséquences de leurs règles de vie.

S'il est admis (un peu trop facilement) (2) en littérature

(1) Ghazâlî a bien expliqué cela en son *monqidh*.

(2) Car la matière de ces contes n'est pas pur subjectivisme anarchique ; il y a des « lieux communs » pour l'humanité, une topique de l'imagination, un sens commun dont les fantaisies les plus inouïes tiennent compte.

comparée, surtout dans le domaine des « mythes » populaires, qu'il y a eu emprunt, *imitation*, de N par M, dès que les mêmes éléments isolés, « princesse aux cheveux d'or », « petit poucet », se retrouvent en juxtaposition dans la trame de chacun des deux contes, — il faut, pour adapter utilement cette méthode comparative purement formelle, au domaine des lexiques philosophique et mystique, lui faire subir des modifications profondes. Deux marins de nationalités différentes savent assez vite gesticuler en « sabir » pour troquer des anecdotes pendant une courte escale : le temps de trinquer devant un comptoir. Deux savants, deux philosophes, se comprendront moins tôt ; car il leur sera moins facile d'entrer au contact, et il leur faudra aussi, peut-être, le temps de la réflexion. Et deux mystiques se comprendront encore moins aisément : il leur faut, en plus, s'apprécier réciproquement, goûter la sincérité mise par chacun dans la pratique de sa règle de vie, et constater ses résultats.

Quand le conteur compose une fable, groupe, sous certaines circonstances de temps et de lieu, des sujets, des personnages et des anecdotes, — sa fable ne ressort, dit-on (1), que de sa fantaisie créatrice ; ses associations d'images ne sont pas justifiables d'axiomes que ses auditeurs doivent assimiler préalablement, s'ils veulent les comprendre. Elle sera donc aisément transposable, et reconnaissable, avec sa physionomie originelle, dans d'autres idiomes et d'autres civilisations.

Quand un savant ou un philosophe dresse un schème de recherches, construit une théorie, — les idées qu'il groupe sont des concepts abstraits longuement élaborés, dématérialisés ; leur arrangement ne dépend plus d'une suite historique d'occasions particulières, à admettre telle quelle,

(1) Cependant le théâtre, en la plupart des pays, n'est pas intelligible sans préparation, pour le public indigène.

sans discuter, de suite, comme dans le cas des contes (1); il réfère à des catégories logiques, d'ordre général, — et la raison d'autrui ne peut pénétrer une théorie avant d'en avoir remonté l'échafaudage, et d'y avoir retrouvé les bases, les joints, et les coins de la logique rationnelle. Ex. : pour que l'historien des méthodes scientifiques puisse affirmer que telle solution algébrique a été « empruntée à l'Inde » par les Arabes, il faut, non seulement que les *données* du problème coïncident en gros de part et d'autre (2), mais que la *marche* structurale suivie pour le solutionner soit la même (3).

A fortiori, en mystique : pour affirmer que telle définition ténue d'introspection, telle différentielle technique nouvelle, comme le *fanâ bi'l Madhkoûr* des ṣoûfis, a été « empruntée » à l'Inde (*dhyânâ* de Patanjali), nous demanderons à Nicholson : non seulement de nous faire constater que les mêmes éléments isolés se retrouvent chez les deux auteurs, comme s'il s'agissait d'une pure fantaisie imaginative de leur part ; et que la marche structurale suivie pour l'introduction de cette différentielle est analogue, comme s'il s'agissait d'un postulat scientifique hypothétique ; mais encore de nous montrer que les intentions maîtresses des deux auteurs trahissent leur convergence par des règles de vie également convaincues, — et qu'ils ont manifesté personnellement (s'ils ont été contemporains) le désir ardent et réciproque

(1) Aussi beaucoup de contes cessent de plaire, parce que leur trame historique arbitraire est contredite par les événements réellement survenus aux auditeurs.

(2) Car il se pose *à priori*, devant tout esprit réfléchi, abordant de façon indépendante l'examen de cette science.

(3) Car il y a possibilité de plusieurs marches indépendantes amenant toutes au même résultat (les démonstrations d'une proposition, en mathématiques ; les divers itinéraires pour une ascension, en alpinisme).

de se convaincre mutuellement (1) ; de nous prouver, enfin, qu'ils ont été *perméables* l'un à l'autre.

Au surplus, le mystique ne considère pas seulement le thème de pensée pour lui-même comme le littérateur (2), ou un résultat objectivant cette pensée comme le savant (3), mais la *réalité* que l'exercice de cette méthode positive peut le mettre à même de découvrir ; un dernier problème se pose donc, d'ordre purement religieux, que nous ne faisons que signaler ici : la réalité poursuivie par le mystique se révèle-t-elle comme ayant été effectivement atteinte par lui, quand on observe les conséquences individuelles et sociales de sa vie.

b) *Quelques exemples de coïncidences fortuites : homonymies techniques ; parallélismes de présentation ; convergences d'intentions.*

Homonymies techniques isolées :

1° Par coïncidences fortuites, entre deux pensées indépendantes, n'ayant qu'un registre restreint d'images sensibles (4) à utiliser :

— Le « *point primordial* » : *khâ* (sanscrit) ; *neqoda rishona* (talmudique) ; *noqṭah aṣliyah* (Ḥallâj). Termes coïncidents, sans qu'il y ait aucune parenté réelle entre leurs processus de formation respectifs.

— L' « *homme-type* » : *insân qadîm* (manichéen) ; *adam qadmôn* (cabale) ; *insân kâmil* (Jîlî). Même remarque (5).

(1) Tel est le véritable but mystique d'une apologétique sincère (cfr. Leibniz et Bossuet ; et, plus profondément, les cas cités ap. *RMM*, XXXVI, 57). L'outrance poétique des Arabes l'a dépassé, dans la curieuse légende des deux amis que cite Stendhal (*Amour*, 179), d'après le *Kitâb al Aghânî*.

(2) L'art pour l'art.

(3) La passion de la découverte, de la chasse (plus que de la prise), du jeu (plus que de l'enjeu), de la recherche (plus que de la vérité).

(4) D'expérience humaine universelle.

(5) Cfr. l'invocation « Dieu des dieux, Seigneur des seigneurs », qui

2° Par emprunt occasionnel, sans parallélisme (subséquent) dans l'emploi :

— Le « *Nom suprême* » de Dieu : *shem hamphorash*, ou tétragramme ineffable (cabale) ; *ism a'ẓam* (soufisme).

— La « *colonne de lumière* » : « colonne du milieu » (talmudique) ; « colonne de louange » (var. *'âmoûd al ṣobḥ* : manichéenne) ; *'âmoûd al noûr* (Tostarî) (1). Rôle de l'aurore (2) dans la théogonie des *Noseïris*.

— Le scintillement du vin (*tasha'sho'*) versé dans la coupe ; symbole de la théophanie par *talbîs*, et *takhmîr*, tant chez les *Noseïris* que chez les *ṣoûfis* = L'opalisation, l'irisation de l'eau (humaine) où le vin divin est versé (*Passion*, p. 517, 522, l. 17, 842, n. 4, 905, n. 6).

L'incrustation de motifs décoratifs de ce genre, dans tel et tel ensemble dogmatique, ne commande pas qu'ils conservent ici et là le même rôle. L'avocat qui, dans une discussion, reprend mot par mot les articulations de la partie adverse, ne témoigne pas en cela qu'il leur attribue la même portée. L'habit ne fait pas le moine, ni le ton la chanson :

se trouve simultanément chez les « Sabéens » (Ibn al Ṣabbâḥ, ap. Shahrastânî, II, 147) et les ṣoûfis (Ibn Adham, ap. *Passion*, p. 472). — Cfr. le *ẓohoûr kollî* ; les « vêtements de lumière spirituelle », qui se trouvent, issus de processus différents, en Chrétienté, chez les manichéens, chez les ṣoûfis (Jonayd, « Dawâ » : *libâs al noûr*. Et *kiswah* de Ḥallâj et Wâsiṭî) et chez les yoguis (Patanjali, II, LII). *A fortiori* faut-il refuser de voir des emprunts dans l'emploi des termes couplés « lumière divine, illumination du cœur, silence et solitude, Dieu et le Bienaimé », communs à tous les mystiques du monde entier. Termes où Merx, Andrae et Wensinck (*Dove*, p. LXXXIV, 11), séduits mal à propos par l'hypothèse de Reitzenstein sur l'unité d'origine initiatique de tous les mysticismes religieux d'Asie antérieure, ont cru trouver la confirmation de cette opinion, déjà émise par certains historiens ésotéristes de la franc-maçonnerie au début du XIXe siècle.

(1) *Passion*, p. 832 ; Kremer, *C. S.*, 39.

(2) Dussaud, *Noseïris*, 88.

on ne saurait inférer *à priori* qu'il y a même compréhension du sujet, du fait de l'emploi des mêmes mots (1) ; une vérification *expérimentale* est de rigueur.

Parallélismes dans le dispositif de présentation :

1° Par coïncidence naturelle, fonctionnelle, — la raison s'exerçant correctement de part et d'autre sur le même ensemble de schèmes usuels, de sens commun (vie, mort, justice distributive). Ghazâlî a souligné ces parallélismes en son *monqidh* (2), à propos de maximes qu'on lui reprochait d'avoir empruntées aux philosophes anciens : « la vérité est que *quelques-unes* (3) sont le fruit de mes propres méditations, et, comme dit le proverbe, « Il arrive (4) que le sabot tombe dans l'empreinte du sabot ». « En d'autres termes, l'empan de la démarche intellectuelle et le rythme de la pensée discursive sont à peu près commensurables et synchrones, chez les hommes qui s'exercent à réfléchir loyalement, puisque le fonctionnement de la raison est le seul moyen d'entente entre les hommes. La science, la vraie science expérimentale, n'est pas la résultante factice et précaire d'un enchevêtrement d'atomes aveugle, c'est une construction conceptuelle collective, sans cesse accrue, à laquelle nous travaillons tous en commun depuis ses débuts, du fond même de notre être pensant, en assimilant et élaborant nos expériences individuelles suivant des processus analogues : afin de les mettre en commun. Ex. :

(1) Problème des homonymes et synonymes (*Passion*, p. 575 sq.).

(2) Ed. Caire, p. 19 ; ici, la trad. B. de Meynard (p. 38) est insuffisante.

(3) « *Quelques autres*, ajoute-t-il, se trouvent dans nos livres canoniques ; et *la plupart, quant à leur sens,* figurent dans les écrits des ṣoûfis ».

(4) Souvent, non pas toujours, ni à chacun. Ce n'est pas ici le relativisme de Protagoras.

— « *perinde ac cadaver* » (1) : *mithl al mayit fî yaday al ghâsil*, dit Tostarî, bien avant S. François d'Assise et S. Ignace de Loyola. Asin s'est évertué à découvrir une source commune (S. Nil et S. Jean Climaque). En fait, pour des solitaires vivant en commun, et mourant sans fossoyeurs, le cas était assez immédiat pour suggérer l'image.

— *la discipline du souffle* : *pranayama* de Patanjali : *dhikr* rythmé sur la respiration (*hoû ! hâ ! hî !*) dans les congrégations islamiques modernes ; versellement du « Pater » dans les exercices de St Ignace de Loyola. — Patanjali pratique cette discipline pour rendre la volonté maîtresse de ce réflexe, parce qu'il considère (2) le lien entre le souffle (*prana*) et l'actualisation de la pensée (*vritti*) comme indissoluble. Les musulmans la pratiquent pour concentrer leur audition extatique (*samâ'*), parce que l'alternance respiratoire (3) scande mieux l'épel des trois vocalisations du *H* divin dans le cœur. S. Ignace la pratique (4), pour resserrer le cadre de la contemplation mentale, en assignant un débit uniforme et une durée moyenne à la prière vocale. Les trois motifs et les trois buts sont différents ; la seule apparence commune, c'est une régularisation du souffle. Or, tout mystique est un ascète, sait qu'il a un corps à dompter, et que tout corps humain respire, tant qu'il est vivant.

2° Par emprunt, pour rivaliser de zèle, et trouver qui a raison. Ex. :

(1) Asin, *Bosquejo*... Saragosse, 1903, p. 38-39 ; Goldziher, *Vorlesungen*, trad. fr. p. 272, n. 51 ; Hartmann, *Darstellung der Sufik*, 31, 103 ; Kîlânî (ap. Shattanawfî, *bahjah*, 79) ; Rinn, *marabouts*, 90.

(2) C'est une ascèse du souffle, non une ascèse du cœur (*anâhata*, siège du *sattvâ* : « Yoga », III, § 34) comme en Islam. Cf. Kremer (*C. S.*, 49).

(3) Cfr. l'oscillation régulière du buste des enfants quand ils récitent leur leçon, à l'école coranique.

(4) *Exercices spirituels*, IV[e] semaine, 3[e] manière de prier.

— Le *végétarianisme* (*tanaḥḥos*) (1), commun aux ascètes chrétiens, manichéens et musulmans. Chez les manichéens, S. Augustin l'avait déjà remarqué (2), son but précis était de libérer les parcelles de lumière divine emprisonnées comme des captives dans la matière obscure des légumes, — tandis que les disciples de S. Antoine y attachaient un sens tout différent, de mortification corporelle, pour l'ascète lui-même. De même les musulmans, avec des nuances (3) ; c'est par une sorte de « vœu perpétuel » de végétarianisme (*goût*) que la secte shi'ite mystique des soufis *'Abdakiyah* (4) de Koûfah témoignait son attente ardente de la venue imminente du *mahdi*.

Convergences d'intention maîtresse :

1° Par concordance de développement dogmatique et moral. Ex. :

— Le *pari* (sur l'hypothèse d'une survie éternelle). Pascal et Ghazâlî, mus par la même compassion apologétique à l'égard des incrédules, l'ont formulé avec les mêmes termes et sous les mêmes schèmes ; sans que Pascal ait rien su de Ghazâlî (5).

2° Par emprunt légitime. Ayant éprouvé la fécondité d'une argumentation à peine ébauchée dans le livre où il la rencontre, l'emprunteur qui l'a méditée la reprend à son tour,

(1) Ibn Sîdah, *mokhaṣṣaṣ*, XIII, 101.

(2) *Confessiones*, III, x, VIII, vi ; cfr. *id.*, VII, ix, ses remarques sur le *Logos* chrétien et son homonyme néoplatonicien.

(3) Rivaliser d'ascèse, pour convaincre l'adversaire de la précellence de la doctrine, en luttant à qui montrera le plus d'abnégation, n'implique aucune concession doctrinale. La méthode de Robert de Nobili, ainsi comprise, n'a aucun rapport avec les tentatives risquées des « rites chinois » et des « rites malabars ».

(4) Malaṭî, f. 162.

(5) Asin a cherché à trouver l'intermédiaire faisant connaître Ghazâlî à Pascal, soit dans le *Pugio fidei*, soit dans Herbelot ; sans résultat.

la fortifie, la met en pleine valeur. C'est ainsi que certains arguments de Ghazâlî, restés stériles en Islam, ont été mis à contribution par l'israélite Bahya-ben-Paquda (1) et par le chrétien oriental Barhebraeus (2), avec plus de résultats pour les coreligionnaires des deux emprunteurs que pour ceux de l'inventeur. Ex. :

— Le *remplacement votif du* ḥajj (*pèlerinage canonique*), thèse de l'école mystique de Ḥallâj, — remarquable exemple d'une intention maîtresse ébauchée par ses devanciers, pour combattre la tendance laxiste de l'*'omoûm al maghfirah* (3), — et mise par lui en pleine valeur. Nous la voyons pointer dès Ḥasan Baṣrî, lorsqu'il remarque (4) que le seul « pèlerinage béni (*ḥajj mabroûr*), c'est celui d'où l'on revient ascète en ce monde, désirant l'autre vie », — ou, précise Ibn al Monkadir (5), « celuị qui fait gagner le Paradis ». Suivent bientôt une série de conseils pratiques, de plus en plus hardis, de directeurs de conscience : Aboû Ḥâzim Madanî conseille à un fils de renoncer au pèlerinage, en consacrant ses économies (destinées aux frais de route) au soutien de sa mère (6). Bishr Ḥâfî conseille (7) de distribuer en aumônes un capital amassé en vue du pèlerinage (8). Dans une très

(1) Voir son *Hidâyah*.

(2) Wensinck, *the book of the dove*.

(3) Répudiée par Ramlî (*Passion*, p. 756, n. 6).

(4) Makkî, *qoût*, II, 119.

(5) *Id.*, II, 115, 118.

(6) Hojwîrî, *Kashf*, 91.

(7) Makkî, *qoût*, I, 92. Un sâlimiyen conseille, sans doute au temps de l'occupation de la Mekke par les Qarmates, de renoncer au pèlerinage « plutôt que d'aider les ennemis de l'Islam » (*id.*, II, 117, l. 23). Conseil qui vient d'être suivi par les adversaires du Malik du Hedjaz depuis 1916.

(8) « Supplémentaire », dit le texte de Makkî, qui semble atténuer ainsi prudemment le conseil.

belle parabole, Dhoû'l Noûn Misrî parle (1) d'un homme de Damas qui avait renoncé à aller au pèlerinage, pour secourir *hic et nunc* la détresse d'un de ses voisins, affamé ; Dieu, dit-il, accorda leur pardon aux pèlerins corporellement réunis cette année-là à 'Arafât, uniquement en considération de cet homme, qui avait « fait spirituellement le pèlerinage » (*ḥajja bihimmatihi*). Enfin Ibn 'Aṭâ, commentant une glose de Ja'far sur Qor. III, 96, note : « A qui s'est privé de tout pour Dieu, voici la route du *ḥajj* qui s'ouvre devant lui, toute grande, car c'est là le fondement (*qiwâm*) de la vocation appelant (tout musulman) au *ḥajj* » (2). La thèse d'al Ḥallâj, que nous avons longuement analysée ailleurs (3), est la conclusion dogmatique correcte qui se dégage de ces prémisses (4).

3° *Le rôle des influences étrangères.*

a) *La thèse* à priori *de l'influence iranienne.*

Il reste à définir la part qu'il faut faire à certaines influences externes dans la formation du mysticisme islamique.

Si nous définissons, avec Ghazâlî (5), le mysticisme comme l'introspection méthodique de l'expérimentation religieuse et de ses résultats chez le croyant qui la pratique, nous devons penser qu'en tout milieu religieux où il y a des âmes vraiment sincères et réfléchies, des cas de mystique

(1) Ibn al Jawzî, *mothîr al gharâm,* ap. Ibn 'Arabî, *moḥâḍarât,* I, 218. — Cfr. 'Alî-ibn-Mowaffaq (Makkî, *qoût*, II, 120-121).

(2) Baqlî, t. I, p. 107.

(3) *Passion*, index, s v. *ḥajj*.

(4) Quand elle est condamnée, Makkî caractérise ainsi la pureté d'intention réelle (*ḥaqîqat al ikhlâṣ*) requise pour le pèlerinage (*qoût*, II, 115) : « dépenser un bien légitime pour l'amour de Dieu, garder sa main vide de tout négoce pouvant préoccuper le cœur, et distraire l'attention (*hamm*) ».

(5) *monqidh.*

peuvent être constatés. Le mysticisme ne saurait donc être l'apanage exclusif d'une race, d'une langue, d'une nation ; c'est un phénomène humain, d'ordre spirituel, que ces limitations physiques ne sauraient borner. Il est donc impossible de prendre au pied de la lettre la théorie trop répandue de pro-aryens comme Gobineau, d'antisémites comme Friedrich Delitzsch (1), qui décrète l'*inaptitude* absolue des sémites aux arts et aux sciences en général (2), et conclut à l'origine « aryenne » du mysticisme dans les religions dites sémitiques. Elle nie naturellement l'authenticité du mysticisme islamique, elle en fait une des formes de la réaction raciale, linguistique et nationale des peuples aryens conquis par l'Islam arabe, spécialement des Iraniens. Renan, P. de Lagarde, et tout récemment Reitzenstein, Blochet et E. G. Browne ont aidé à la diffusion de cette théorie (3).

Cette théorie *à priori* a le défaut de généraliser indûment quelques cas particuliers (4), en partant de l'idée indémontrable que le peuplement et la culture des habitants de l'Iran au VIIe siècle de notre ère auraient été exclusivement « aryens » (5). Le *shî'isme*, qu'on nous présente comme une hérésie islamique spécifiquement « persane », a été propagé en Perse par des colons de pure race arabe, venus de Koûfah à Qomm (6) ; et les Kurdes et Afghans, purs iraniens de race,

(1) *Die grosse Taüschung.*

(2) La réserve nette des sémites en ces matières n'est pas manque d'imagination, mais respectueuse déférence pour l'initiative de l'omnipotence divine.

(3) Le seul qui ait essayé de l'étayer d'arguments précis est Inostranzev, *Iranian influence on Moslem literature*, trad. G. K. Nariman, Bombay, Taraporevala, 1918.

(4) Diffusion de procédés techniques en architecture, tapisserie, arts métalliques, décoration florale (narcisse préféré à la rose), échelle musicale, mise en scène des contes (*Hezâra/sané*).

(5) Ce que n'accordent ni les anthropologistes, ni les ethnographes.

(6) Goldziher, *Vorlesungen*, trad. fr., p. 293, n. 125.

sont toujours restés *anti-shî'ites*. Les listes qu'on a dressées des grands penseurs musulmans « d'origine persane », parce que leur *nisbah* réfère à une ville située en Perse ne sont qu'un trompe-l'œil (1) ; la plupart n'ont pensé et écrit qu'en *arabe*, et, qu'ils fussent fils de colons arabes ou clients (*mawâli*), ne se différenciaient pas plus du monde islamique que Lucain de Cordoue ou Augustin de Thagaste du monde romain. Bien des « survivances *mazdéennes* » infiltrées dans l'Islam « par des conspirateurs » ont été imaginées par des hérésiographes échauffés (2), et le « Shâhnamé » de Firdoûsî, célébré comme le bréviaire de ce nationalisme (3) iranien, témoigne surtout d'un enthousiasme « archéologique » presque aussi désintéressé que le « patriotisme troyen » de Virgile écrivant l'« Enéide ».

Enfin cette théorie, prétendûment érigée à la gloire de la race iranienne, conclurait à la déloyauté inconsciente de ses plus illustres représentants. Puisqu'elle insinue, contre leurs déclarations expresses, que les grands penseurs musulmans de l'Iran ne se seraient ralliés à l'orthodoxie islamique que pour la forme, et se seraient efforcés de la déformer suivant un étroit parti-pris national. Cette imputation psychologique ne tient pas debout pour quiconque a vécu dans un commerce familier avec les œuvres de ces grands hommes ; nul n'a

(1) Les pantouraniens, récemment, ont surenchéri, revendiquant Fârâbî, Ibn Sînâ, Bokhârî et Zamakhsharî comme des gloires nationales tartares... Les *sho 'oûbîyah* de jadis ne parlaient, eux, que d'égalité.

(2) Baghdâdî.

(3) De prétendus « nationalistes » comme Ibn al Moqaffa', Roudaguî, Miskawayh, Ḥasan Ṣabbâḥ, ont laissé des œuvres pénétrées d'un esprit *universaliste*, soit hellénistique, soit qarmaṭe. Même un nationaliste type, comme le poète Mihyâr Daylamî, écrit cette fin de vers caractéristique : « *soûdad al Fors wa dîn al 'Arab* », [Nous nous sommes emparés de la gloire des deux côtés] « titres de noblesse des Perses (en ce monde), et religion des Arabes (pour l'autre vie) ! »

poussé plus loin la loyauté que Sîbawayh en grammaire arabe, qu' Isfahânî en folklore arabe, que Ṭabarî et Fakhr Râzî en exégèse coranique. Bien loin d'altérer la pureté de l'Islam primitif, ces Persans ont poussé plus loin que personne l'abnégation dans le sacrifice de leurs tendances personnelles pour sauvegarder l'universalisme de leur croyance. Et il serait un peu présomptueux de prétendre qu'ils n'y auraient pas réussi.

La vérité restreinte, indûment généralisée par cette thèse de la précellence aryenne, est que les conditions grammaticales générales (lexique, morphologie, syntaxe) de nos langues indo-européennes déterminent une présentation de l'idée toute différente de celle qu'elle doit revêtir dans les langues sémitiques. La présentation *aryenne* de l'idée, — *la seule qui soit familière aux orientalistes d'Occident*, — est *périphrastique*, se fait au moyen de mots aux contours instables et nuancés, aux finales modifiables, aptes aux appositions et combinaisons ; les temps verbaux y sont de bonne heure devenus relatifs à l'agent, « égocentriques », « polythéistes » ; enfin l'ordre des mots est didactique, hiérarchisé en amples périodes, grâce à des conjonctions graduées. La présentation *sémitique* de l'idée est *gnomique*, recourt à des mots rigides, aux racines immuables et toujours perceptibles, n'admettant que peu de modalisations, toutes internes et abstraites, — consonnes, interpolées, pour le sens, — nuances vocaliques, pour l'acception (1). Le rôle conjonctif des particules est inséparable de la différenciation vocalique des finales ; les temps verbaux, encore aujourd'hui, sont « absolus », ne concernent que l'action, ils sont « théocentriques », affirment la transcendance et l'imminence de l'Agent unique ; enfin l'ordre des mots est « lyrique », morcelé en formules saccadées,

(1) *Passion*, p. 571, sq.

condensées, autonomes. D'où le malentendu pour ceux qui, ne sachant pas goûter la concision puissante et explosive des langues sémitiques, les disent impropres à la mystique. Alors qu'elles sont les langues de la révélation du Dieu transcendant, celles des *Prophètes* (1) et des *Psaumes*, et que les *Psaumes* sont, historiquement, le texte de mystique qui s'est le plus répandu parmi les hommes (2). En Islâm, la *Fâtiḥah* est un psaume (3), les deux soûrates d'Obayy (*witr*, *qonoût*) sont des psaumes, de même que les *mo'awwidhatayn*. Les « *monâjât* » des premiers soûfîs sont également des psaumes.

Abandonnant donc le terrain *racial* et *national*, intenable, pour se maintenir sur le terrain *linguistique*, les partisans de l'influence iranienne peuvent uniquement démontrer : que certaines langues (sémitiques) se prêtent moins que d'autres (aryennes) à l'exposition didactique des idées. Constatation bien secondaire en matière religieuse, surtout en mystique ; on a pu prêcher l'Islam, comme le christianisme, dans toutes les langues, même les plus dissemblables (4), les plus dénuées de grammaire, tel le chinois ; et la mystique, encore plus que l'apostolat, sait se passer des amples périodes ; elle qui se suffit même, à la rigueur, de l'onomatopée, du cri : qui est compris, pourvu qu'il vienne du cœur (5).

En fait, ni la grammaire, ni la littérature des provinces linguistiques conquises n'ont réagi sérieusement sur la doc-

(1) Wensinck (*Dove*, p. XLVI) va chercher bien loin une origine hermétique pour une image de Barhebraeus, qui fait allusion à l' « Ancien des Jours », d'Ezéchiel.

(2) Wensinck (*Dove*, p. XXII) omet d'y référer.

(3) Un ennemi acharné comme 'A. M. Kindî (*risâlah*, 141) l'avoue sans s'en apercevoir.

(4) Les pantouraniens ont réussi à rédiger en turc pur des catéchismes musulmans parfaitement orthodoxes.

(5) Les prédicateurs populaires ne prennent pas de leçons de diction ou de rhétorique.

trine islamique des conquérants arabes. A peine voit-on subsister, durant une ou deux générations, des rédacteurs en *grec* (Syrie) et en *persan* (1) (ou *houzvarech* : Mésopotamie) pour les registres financiers du cadastre ; juste le temps de former de nouveaux fonctionnaires capables de rédiger en *arabe*. La famille des Raqâshî, prédicateurs réputés en *persan*, excelle bientôt dans la prédication coranique en arabe, à Baṣrah (2).

b) *Les conditions d'une démonstration.*

Pour qu'une influence linguistiqne, provenant d'un milieu étranger, pénètre, diffuse et opère à l'intérieur d'un système dogmatique appartenant à un milieu donné, il faut, rappelons-le (3), prouver :

1° *Historiquement* : qu'il y a eu contact social quotidien, brassage entre les deux milieux, et contact, sinon intellectuel, tout au moins pragmatique ; avec *transposition* effectuée, à un moment donné, par les soins de traducteurs, de vocables et de contes empruntés à cet idiome étranger.

2° *Philosophiquement* : qu'il y a eu adaptation, par les soins de controversistes et d'apologistes, de divers concepts et théories partielles primitivement formulées dans cet idiome étranger. Il importe donc que cet idiome recèle, canalise et véhicule des constructions dogmatiques, des directives intentionnelles, analogues : seule cette « affinité » (4) intellectuelle et morale rend possible une *hybridation* : entre le milieu conquis et la religion des conquérants.

(1) Moqaddasî, 133.

(2) Jâḥiẓ, *bayân*, I, 168 : si Ḥasan Baṣrî doit parfois parler en *persan* (Ibn Sa'd, VII, 123). — Ḥallâj n'avait plus l'usage courant de cette langue (*Passion*, p. 96). Liste des grands *mawâlî* ap. *'iqd*, II, 64.

(3) *RMM*, XXXVI, 40 seq. ; *Passion*, p. 462, 801.

(4) Ce serait là une définition tolérable de ce mot dont on a tant abusé depuis Goethe.

La première condition se trouve réalisée pour l'*araméen* (et l'*arabe*) des milieux juifs et chrétiens (tribus au désert, colonies industrielles dans les villes), des milieux mazdéens (houzvarech) et surtout manichéens (colonies industrielles dans les villes), alliés aux écoles de syncrétisme oriental (médecins et philosophes, disséminés); mais non pour les *pracrits* de l'Inde (une seule colonie commerciale hindoue: Baṣrah) (1).

La première condition place : en première ligne le milieu *hébréo-chrétien*, comme possédant alors des esquisses analogues de théologie (2) et de mystique théoriques, et surtout un admirable manuel d'oraison, extrêmement lu, les *Psaumes*. En seconde ligne, le milieu *syncrétiste* helléno-manichéen, dont la philosophie synthétique essayait de s'annexer théologie et mystique.

c) *Le milieu hébréo-chrétien.*

C'est donc en premier qu'il nous faut examiner l'influence possible, sur les intentions cultuelles des croyants musulmans, du milieu *hébréo-chrétien* : « *ahl al kitâb* », de langue arabe et araméenne, avec lesquels, chose à noter, le Qor'ân autorise expressément (3) la poursuite de discussions exégétiques. En pratique ces discussions ont été reprochées, comme péril-

(1) Ni pour les paysans de Syrie, restés païens (?) selon l'hypothèse bien aventurée de Dussaud : son équation *Nazireni-Noseïris* tombe, puisque, comme je l'ai relevé sur place, le *jor'at al Nâzirân*, au NW du lac de Ḥoms, existe toujours, sans aucune connexion géographique ni étymologique avec le pays des *Noseïris* (*RMM*, XXXVIII, 272).

(2) L'hypothèse de Kremer et Becker sur l'influence de la théologie chrétienne chez Ma'bad et Ghaylân (école qadarite) ne se fonde sur aucun texte précis. Et Galtier, dans son étude sur les *Mille et une Nuits* (*Mémoires...* Caire, 178-179) a montré l'inanité du prétendu « talmudisme » signalé dans la légende de Mâlik-ibn-Dînâr par Chauvin.

(3) Qor. X, 94 ; V, 18.

leuses, à des commentateurs consciencieux comme Mojâhid (1), Moqâtil (2) ; mais on en a une série d'exemples, historiques ou légendaires, ce qui suffit pour établir cette curiosité réciproque, cette conscience d'une affinité intellectuelle et morale que nous croyons indispensable à la naissance d'hybridations doctrinales entre deux milieux.

Geiger (3), Kaufmann (4), Merx (5), Wensinck et Hirschfeld (6), pour le milieu *hébraïque*, Merx, Asin et Becker (7), pour le milieu *chrétien*, ont insisté sur cette affinité.

Eléments hébréo-chrétiens (8) (sous forme araméenne arabisée) (9) :

I) Emprunts littéraux (mots théologiques et ascétiques) : *a*) mots arabisés (substantifs en-*ân*, ou du type *fâ'oûl*, adjectifs en-*ânî*) : Qor'ân, Raḥmân, ṭoûfân, forqân, borhân, solṭân ; lâhoût, nâsoût, nâmoûs ; fâroûq, jabroût, malakoût ; hâkoûl (haykal) ; kawn (= kjonô, à la fois nature et personne) ; ṭoûbä, rabbânî, roûḥânî, nafsânî, jothmânî, sha'sha'ânî ; waḥdâniyah, fardâniyah, rahbâniyah ; 'oboûdiyah, roboûbiyah, oloûhiyah, kayfoûfiyah.

b) Mots arabes spécialisés après calque sur des types araméens : sâ'iḥ, râhib, gholâm (diacre), ṣawma'ah, 'okâz, tarbiyah, sarîrah (vérité), ṭab' (d'où ṭabî'ah) ; Bârî, bariyah.

(1) Dhahabî, *i'tidâl*.

(2) Moqâtil, *motashâbih*, explicat. de la *sakînah*.

(3) *Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen*, 1833.

(4) *Gesch. der Attributenlehre in der Jüd. Relig....*, 1877.

(5) *Grundlinien der Sufik*, 1892.

(6) *Jüdische Elem.*, 1878 ; *New Researches*, 1902

(7) *Der Islam*, III, 374-399 ; *Christentum und Islam*.

(8) Nous donnons en tête les termes figurant déjà dans le Qor'ân.

(9) Noter le « gauchissement » général du sens des radicaux, en passant de l'araméen à l'arabe : *RḤM* (amour ; compassion) ; *ṢBR* (espérance ; endurance) ; *FRQ* (sauver ; séparer) ; *ḤMD* (remercier : glorifier) ; *SDD* (équité ; exactitude).

II) Analogies structurales : méditations eschatologiques sur l'enfer et le paradis (Qor'ân ; littérature des *kotob al zohd*, *al ahwâl*, *al tawahhom*) (1) ; méthodes pour l'examen de conscience (*mohâsabat al nafs*) (2) ; scapulaire (*khirqah*, dès Ibn Harb) (3) ; rosaire (*sobhah*, dès Jonayd). — La règle talmudique du fil bleu et du fil noir pour la rupture du jeûne. Le *soûf* christianisant de Farqad (4). La *moraqqa'ah*. On n'a pas encore étudié sérieusement les traductions arabes des Evangiles *utilisées en Islam* (5) au début (Ibn Qotaybah (6), Warrâq, Solamî (7), Ibn Jahdam (8), Ibn Hazm, Ghazâlî). Wensinck essaie en ce moment d'établir que Etienne Barsudaili, Isaac de Ninive et S. Jean Climaque auraient été lus par des musulmans. Nous avons signalé des aramaïsmes dans la syntaxe de Jonayd (9).

III) Hybridations fécondes : Il y eut vie commune entre les arabes musulmans et leurs compatriotes chrétiens pendant les deux premiers siècles : Taghlib, Hîrah et Koûfah (10),

(1) Où l'on voit les ascètes musulmans essayer, non pas d'*imiter* les moines chrétiens, — mais de rivaliser avec eux, en fait de *rahbâniyah*, suivant une méthode musulmane, inspirée par le Qor'ân.

(2) Asin transforme l'analogie en emprunt et suppose que S. Ignace de Loyola a copié chez Sohrawardî sa notation de l'examen particulier, suivant une table à double entrée (*Bosquejo*, p. 40). Comme si l'idée d'une table à double entrée n'était pas un des lieux communs de toute méthode rationnelle.

(3) Ici *infrà*.

(4) Ici *infrà*.

(5) Pour les recensions chrétiennes, voir Graf, *Christlich. Arab. Lit.*, 1905.

(6) *ta'wîl*, p. 262, 270, 184.

(7) *jawâmi'*, ms. Laléli 1516, f. 165b (= Matth. VIII, 22).

(8) *bahjah*, ms. Damas.

(9) *Passion*, ch. XIV, p. 911.

(10) Lammens, *Mo'awiya*, 156, 256, 300 sqq. — Cfr. les études de L. Cheïkho.

Najrân (1), Ṣan'â (2). La copie de l'architecture des ermitages paraît établie ; les premières *khânqâh* sont à Ramleh (aboû Hâshim) et Jérusalem (Ibn Karrâm). Les mystiques musulmans, jusque vers 250/864 (3), venaient consulter des ermites chrétiens sur la théologie : 'Abdal Wâḥid-ibn Zayd, 'Attâbî et Dârânî nous ont laissé des récits curieux (4). Si l'anecdote de Bisṭâmî en Roûm (5) est apocryphe (6), celle de Ḥallâj à Jérusalem paraît authentique (7). Les ordonnances Khalifales (8) sur le costume spécial des chrétiens (en 235, 239, 296) mirent fin à cette vie commune. Moḥammad-ibn Faraj 'Abid (+ 282) répondait à Moḥammad-ibn-Isḥâq Koûfî (9), demandant « d'où vient à des moines damnés pareille sagesse (*ḥikmah*)? » : « Legs de ce jeûne, que tu trouves si pénible ». Et Ibrahîm-ibn al Jonayd (+ vers 270), éditeur du *kitâb al rohbân* de Borjolânî (+ 238), disait (10) avoir trouvé cet épigraphe d'un de ses livres (celui-là, sans doute) des vers significatifs : « *Mawâ'iẓo rohbân...* »

« Sermons de moines, récits de leurs actions,
Nouvelles véridiques émanant d'âmes condamnées.
Sermons qui nous guérissent, car nous les recueillons,
Bien que l'avis (médical) provienne de quelque damné.
Sermons qui lèguent à l'âme un avertissement (*'ibrah*),
La laissent anxieuse, errant autour des tombeaux.

(1) Mission d'Euphêmion (Ibn 'Arabî, *moḥâḍarât*, I, 131, 94 ; *RHR*, XXVIII, 13).

(2) Ibn 'Arabî, *l. c.*, I, 182.

(3) Après, la « visite au couvent » n'est plus qu'un thème de poésie bachique.

(4) Ibn 'Arabî, *l. c.*, II, 353-354, 39.

(5) Ms. Paris, 1913.

(6) Comme celles de la conversion de Ḥasan Baṣrî et de l'enterrement de Ma'roûf, dans 'Aṭṭâr.

(7) *Passion*, p. 99, 769.

(8) De Goeje, *Conquête de la Syrie*, 148.

(9) Cfr. *i'tidâl*, s. v.

(10) *Ḥilyah*, s. n. Moḥammad-ibn Faraj 'Âbid.

Sermons, bien qu'il répugne à l'âme de les relire,
Qui incitent, à la souffrance, le cœur qu'ils ont débusqué.
Prends ceci pour toi, toi qui m'écoutes ; — si tu sais t'interdire
[le mal,
Hâte-toi ! La mort est la première visiteuse à attendre. »

Un certain nombre d'œuvres primitives de l'Islam ascétique paraissent être de libres transpositions d'œuvres chrétiennes : les *ṣaḥâ'if Idrîs wa Moûsâ*, le faux « Psautier » (*Zaboûr*) (1) de Wahb, son *mobtadâ* et ses *isra'iliyât*, les *akhbâr al mâḍiyîn* du morji'te 'Obayd Jorhomî (2), et surtout les paraboles attribuées à Jésus, qu'Asin édite sous le titre de « *Logia D. Jesu... agrapha* » ; et dont des recensions presque identiques se trouvent (3) chez Dostowa'î (+ 153), Moḥâsibî (+ 243) et Jâḥiẓ (+ 255).

d) *Le syncrétisme oriental.*

Le second milieu avec lequel les croyants musulmans se sont trouvés en état d'affinité, c'est un milieu d'enseignement technique (médecine, alchimie, sciences exactes et astrologie), le milieu *syncrétiste oriental* que nous avons défini plus haut. Renan, le premier, a su discerner ce milieu (4) grâce aux données confuses de Chwolsohn ; et Horovitz (5), puis Wensinck (6) ont mis récemment en lumière ses traits caractéristiques. C'est lui qui gardait le dépôt précieux, « corpus », ou « organon », de la « science de la nature » : issue des expérimentations hellénistiques, et coulée dans le moule aristotélicien ; les *néoplatoniciens* y avaient

(1) Ibn 'Arabî, *moḥâḍarât*, I, 237 ; cfr. Ghazâlî, *iḥyâ*.
(2) *fihrist*, 89.
(3) Asin, *Logia*, nos 6,53 ; Moḥâsibî, *waṣâyâ* 6b ; *bayân*, III, 72.
(4) *JAP*, 1853 ; II, 430.
(5) *Uber den Einfluss der griechisch. philos. auf die Entwickl. des Kalam*, 1909.
(6) *Book of the Dove.*

annexé des éléments d'hermétisme au III[e] siècle, et les *manichéens* des éléments astrologiques et gnostiques (« elcésaïtes », dit Renan), dès le IV[e] siècle. Tel quel, au VI[e] siècle, ce « corpus », traduit littéralement du grec en araméen, à la faveur du réveil national syriaque, s'enseignait de façon homogène dans divers centres de Syrie, Mésopotamie et Susiane : centres médicaux, alchimiques et semi-initiatiques, où des maîtres juifs et chrétiens (nestoriens surtout) prenaient contact avec des semi-païens (Harrâniens), « bardesaniens » (*daysâniyah*) et manichéens (1).

Les musulmans hésitèrent un peu à imiter les juifs et les chrétiens en ces prises de contact. Durant tout le second siècle de l'hégire, des isolés, des *zanâdiqah*, Ibn abî' l'Awjâ, Ibn al Moqaffa', Jâbir, et, dans une moindre mesure, les shî'ites extrémistes, s'y risquèrent. Ibn Mo'awiyah en rapporte le calcul astronomique de la néoménie (2) ; Jâbir l'emploi des lettres isolées de l'alphabet pour figurer (3) les fonctions naturelles permanentes des choses, au moyen de notations fixes : alchimiques, algébriques, syllogistiques (4) et médicales (5) ; enfin Ibn al Ḥakam retrouve la théorie aristotélicienne du processus de la sensation (*mizâj al ajsâm*), et entrevoit l'immatérialité du concept (*sonḥ*).

C'est au troisième siècle seulement qu'une fiction tirée du

(1) Cfr. le curieux fragment d'évangile semi-manichéen, ap. *Ikhwân al ṣafâ*, IV, 115-117.

(2) Ici ch. IV, § 4.

(3) Ce qui présuppose le concept de la nature (*tabî'ah*), des propriétés *naturelles* des choses (concept absent du *kalâm* musulman primitif). C'est, en la rationalisant, l'idée du *jafr* (cf. *Passion*, p. 592 et l'idée de l'*Ars magna* chez Ramon Lull) ; voir le tableau donné à la fin de ce chapitre.

(4) Ce qui indigne les vieux grammairiens (Yâqoût, *odabâ*, III, 105-124, d'après Tawḥîdî).

(5) Pharmacopée formulaire.

Qor'ân, le roman des « *Sabéens* », permit de généraliser les contacts entre l'Islam et ces milieux scientifiques syncrétistes. L'école de Ḥarrân persécutée en 148 et 159 (1) et sommée de se convertir à l'Islam, sut persuader au Khalife Ma'moûn (208) qu'elle descendait de ces « Sabéens » monothéistes, mentionnés dans le Qor'ân (2) sur le même pied que juifs et chrétiens, et avec qui la *controverse* était licite.

Cette ruse réussit. A la même époque, un ibâḍite du Fârs, Yazîd ibn abî Obaysah, annonce (3) la venue imminente du véritable « Sabéisme », « non pas celui de Wâsiṭ ni de Ḥarrân », qui doit absorber l'Islâm, réconcilier toutes les sectes et toutes les castes. En fait, vers 210, 'Abdallâh-ibn Maymoûn al Qaddâḥ, un Mecquois, mourait en prison à Koûfah, ayant fondé l'étonnante société secrète (4) qui devait précisément réaliser ce programme idéal : les *Qarmaṭes* ou *Ismaëliens* (5).

Deux siècles durant, le « sabéisme » hellénistique diffusa à travers l'Islam, sous le triple aspect où la propagande qarmaṭe l'avait coordonné, grâce à une discipline sévère : expansion de l'*esprit de recherche scientifique* (6) ; syncrétisme réconciliant toutes les confessions religieuses par l'emploi d'une *catéchèse* théosophique méthodiquement graduée (7) ;

(1) Destruction de son grand temple.

(2) Qor. II, 59 ; V, 73 ; XXII, 17 ; ce qui paraît viser, selon Bîroûnî (*âthâr*), les « mandéens » ou *moghtasilah* de Wâsiṭ.

(3) Shahrastânî, I, 183.

(4) Il y aurait à rechercher si elle n'avait pas quelque connexion avec les prétendus « *bardesaniens* » dont parle Ibn al Nadîm (*fihrist*, 339), puisqu'Ibn Maymoûn était parfois nommé « Ibn Dayṣân ».

(5) Voir notre *Bibliographie qarmaṭe*.

(6) Zoologie très développée ; médecine (opp. à *ṭibb al Nabî* et à *ṭibb roûḥânî*) ; logique (opp. à grammaire) ; calendriers astronomiques (opp. à *ta'bîr*) et *jafr* hindou (opp. à *anwâ'* arabes).

(7) Pédagogie graduée (opp. à école coranique) ; politique et droit constitutionnel hellénisé (opp. au *fiqh*).

communisme initiatique propageant un rituel de compagnonnage, une entente de corps de métiers, destinée à instaurer l'*imâmat politique ismaëlien*, ou *Fâṭimisme*. Son tolérantisme égalitaire est excellemment caractérisé par l'encyclopédie des *Ikhwân al ṣafâ* (1), par l'apostolat d'un Naṣiri Khosrau (+481) (2), par la politique d'un Ḥasan-ibn al Ṣabbâḥ (+518), fondateur des « Assassins », dont la « nouvelle propagande » tire encore argument de l'universalité de la *Khalîliyah* « sabéenne » (3). Les guerres des Croisés brisèrent l'essor du Fâṭimisme (4), et sauvèrent, par contrecoup, l'orthodoxie sunnite en péril ; en revanche, le grand enseignement scientifique qu'avaient favorisé les Fâṭimites, passant en Europe, inocula certains éléments initiatiques orientaux (5) dans le mouvement corporatif de nos Universités naissantes.

Dans quelle mesure le syncrétisme oriental, du moins sous des formes de transition (6), « sabéisme hellénistique »,

(1) Que Casanova date, d'après des retouches, des alentours de l'an 450, mais dont le fond remonte plus haut, puisque Tawḥîdî, mort en 414, la connaissait déjà et l'appréciait (Bahbahânî, ms. Londres, add. 24.411, f. 182[b]).

(2) *Zâd al mosâfirîn*.

(3) Extr. de ses *foṣoûl arba'ah*, ap. Shahrastânî.

(4) C'est l'antikhalife fâṭimite, qui avait détruit le Saint Sépulcre (1009), qui fut atteint par la prise de Jérusalem (1099) ; non pas le khalife sunnite de Bagdad.

(5) Des contemporains en eurent conscience : Joachim de Flore apprend à Messine en 1195 d'un homme revenant d'Alexandrie « que les Patarins (Cathares) avaient envoyé des agents chez les Sarrasins pour s'entendre avec eux » (*Expositio in Apocalypsin*, cap. IX, éd. Venise, 1527, p. 134).

(6) Car les traductions, par elles-mêmes, ont eu bien peu d'action immédiate : il a fallu trois siècles pour qu'un texte plotinien comme la « *théologie d'Aristote* » (traduite en arabe dès le III[e] siècle de l'hégire) agisse sur les mystiques musulmans : grâce à deux séries conjuguées d'intermédiaires : philosophes mixtes comme Fârâbî, Miskawayh,

et « ismaëlisme qarmaṭe », a-t-il agi sur la mystique musulmane ?

Au IIIe siècle de l'hégire, lors de leur première rencontre, le mysticisme musulman primitif et le syncrétisme philosophique hellénistique possèdent : des *lexiques indépendants* et des *doctrines opposées*.

Lexique. Le mysticisme se sert des termes classiques du *kalâm*, selon l'usage courant, sans adopter la spécialisation essayée par les philosophes. Ex. : *kawn*, existentialisation instantanée (et non pas genèse, croissance naturelle, opp. *fasâd*) ; *ṭabî'ah*, habitude imposée à une créature, comme un sceau apparent (et non pas une des quatre « humeurs » internes du corps). — En outre, le mysticisme choisit ses autres termes conformément à la grammaire arabe, ne les dévie pas artificiellement comme les traducteurs des philosophes. Ex : *ta'alloh*, « union mystique », selon le mo'tazilite Mas'oûdî (1), et le hallagien Wâsiṭî (2), — est pris par l'hellénisant 'Alî ibn Rabban au sens de « ferveur dévote » (3) ; *waḥdâniyah*, qui désigne, en dogme comme en mystique, « la pure essence divine » (4), — est choisie pour traduire le grec ἑνωσις, « l'unification » (5), — ce que les mystiques rendent par *ittiḥâd* (6). Les *motakallimoûn* et *roûḥâniyah* sunnites emploient dans un sens opposé à celui que leur donnent les médecins hellénisants, les termes cou-

Ibn Sînâ ; et encyclopédistes syncrétistes comme les *Ikhwân al ṣafâ* ; toutes deux confluant en Ibn 'Arabî. — L'opuscule de Ḥâtimî sur les citations d'Aristote faites par Motanabbî est un simple jeu d'esprit.

(1) *tanbîh*, 387.

(2) Baqlî, t. I, p. 515 : *sara'ir mota'allihah* ; et le pseudo Moḥâsibî, ap. *ri'âyah fî taḥṣîl*, ms. Caire, II, 87, au début : « mota 'allih ».

(3) *firdaws*, préface ; cfr. Tawḥîdî, ici ch. IV, § 3-*a*.

(4) *Passion*, s. v. ; ici *infrà* (Miṣrî, Tostarî, Jonayd).

(5) *Liber de Causis*, 67, 75.

(6) Ḥallâj, ap. Baqlî, in Qor. XXXVII, 7.

plés suivants : *roûḥ-nafs, ṭoûl-'arḍ, ṣoûrah-ma'nä* (hellén. : *hayoûlâ-ṣoûrah*), *walî-nabî, ḥaqq-ḥaqîqah* (1), *athar-khabar* (2).

Doctrine. La thèse mystique de la *noqlah* (cf. *soûq al ṣowar*) s'oppose à la métempsycose hellénistique (*tanâsokh*) (3). Celle de l'amitié divine libératrice (*khollah*) ne peut être identifiée à celle de l'émancipation anarchique de l'âme (*khalîliyah = ibâḥah*). Au IVe siècle de l'hégire, quelques infiltrations qarmaṭes se produisent : une psychologie ultra-intellectualiste dépersonnalise l'âme, réduit *roûḥ* (= *ṣoûrah*) à *'aql* (4), chez Tirmidhî et Tawḥîdî ; une théologie trop rationaliste exténue la transcendance divine, limite la science divine (5) (*laysa fî'l imkân...* de Ghazâlî), compartimente la puissance divine (*ithbât al maqâdîr* néoplatonicien, chez Sohrawardî d'Alep). Enfin, deux points capitaux que le Qor'ân avait soulignés, sans les expliquer, le « Covenant » (6) et l'« Ascension Nocturne » (7) servent de voies de pénétration, pour l'exégèse qarmaṭe, dans les milieux mystiques musulmans. Dès le IIIe siècle, en effet, Tostarî rapproche dangereusement (8) le « Covenant » (*mîthâq*) de leur doctrine de la préexistence des âmes, émanées puis résorbées, « parcelles lumineuses, divines » ; quoique Ḥallâj ne l'ait pas adoptée (9), Wâsiṭî l'enseigne (10). Et la condamnation légale de la thèse hallagienne de l'union divine transformante ramène

(1) *Passion*, p. 840, n. 2.
(2) Ou *khabar-naẓar* (*id.*, p. 845, 888).
(3) *Id.*, p. 487 (Ibn Jonayd, *shadd al izâr*, 10-12).
(4) *Passion*, p. 483.
(5) *Id.*, p. 562, n. 4.
(6) *Id.*, p. 607.
(7) *Id.*, ch. XIV.
(8) *Passion*, p. 832.
(9) *Passion*, p. 602.
(10) *Id.*, p. 663, 937.

les mystiques postérieurs vers l'exégèse qarmaṭe, tirant du *qâb qawsayn* (1) de l'Ascension coranique l'idée que : l'union mystique s'achève sans transfiguration substantielle de l'âme, stoppe dans cette pure évidence intellectuelle (2) où le complexe discursif nous définissant la divinité se dissout dans le vide, au moment même où l'extase des sens se déclenche.

Après trois siècles de lutte soutenue par Kharrâz (3), Ḥallâj (4), Tawḥîdî (5), Ghazâlî (6) et Sohrawardî d'Alep (7), au moment même où la puissance politique des Fâṭimites et des Ismaëliens s'effondre, Ibn 'Arabî, par des concessions décisives (8) et irrémédiables, livre la théologie mystique musulmane au monisme syncrétiste des Qarmaṭes. Ce ne sont plus seulement les âmes, c'est même toute la création qu'il se représente comme émanant de Dieu suivant une évolution cosmogonique en cinq temps, corrélative d'une explicitation rationnelle symétrique de la science divine ; et quant à l'union mystique, c'est par un mouvement inverse

(1) *Passion*, ch. XIV.

(2) *taḥṣîl*, mot rejeté par Ḥallâj (Kalâbâdhî, n° 17), et admis par Qorashî.

(3) Contre Tirmidhî.

(4) Contre les concessions sâlimiyennes.

(5) Véritable précurseur de Ghazâlî.

(6) *Passion*, ch. XIV.

(7) Qui est le dernier mystique musulman non moniste (*tarjîḥ*, *monâjât*), en dépit de ses tendances encyclopédiques, que ses adversaires exploitèrent, auprès de Saladin, vainqueur des Fâṭimites, pour le faire exécuter comme qarmaṭe. — Après lui, le vocabulaire d'un poète comme Ibn al Fâriḍ, d'un chef d'ordre comme Ibn Ḥammoûyah, est inconsciemment infecté de monisme.

(8) Préparées par les œuvres déjà suspectes, semi-qarmaṭes, de l'école espagnole : Ibn Barrajân, Ibn Qasyî (auteur du *Khal' al na'layn*, qui est conservé, avec un commentaire d'Ibn 'Arabî, ap. ms. Shahîd 'Ali, 1174), Ibn al 'Irrîf et Mosaffar Sibtî.

d'involution idéale en cinq temps, que, totalisant la création entière dans notre pensée, nous « redevenons » Dieu (1). Grâce à Ibn 'Arabî, le vocabulaire syncrétiste hellénistique domine désormais (2), — et le souci théorique de rester d'accord avec lui l'emporte sur l'analyse expérimentale et l'introspection de la pratique cultuelle ; désormais l'une est ajustée de force à l'autre, quelle que puisse être la ferveur de croyants comme 'Izz Maqdisî, Yâfi'î, Ibn Sima'oûna, Zarroûq, Niyâzî et Nâbolosî.

Ibn Taymîyah, Ibn al Qayyim et Dhahabî, qui, dès le VII/XIVe siècle, ont si justement stigmatisé le *qarmaṭisme* d'Ibn 'Arabî et de ses disciples, n'ont qu'un tort, c'est d'associer à leurs noms, dans une commune réprobation, ceux de mystiques antérieurs, aussi fortement anti-qarmaṭes que Ḥallâj et Ghazâlî (hanté déjà, lui, par quelque ésotérisme).

C'est à l'école d'Ibn 'Arabî qu'on doit le divorce entre la discipline ascétique (rituelle et morale) — et la théologie mystique, — l'élaboration d'un vocabulaire théorique subtil, visant des hiérarchies gnostiques incontrôlables, des cosmogonies et « idéogénies » invérifiables (Farghânî, Jîlî, Kawranî) (3).

C'est elle, également, qui a consommé le schisme entre les vocations mystiques musulmanes et leur rayonnement social, — substituant au devoir de correction fraternelle la discipline qarmaṭe de l'arcane, — réservant l'apanage de la mystique, science ésotérique qui ne doit pas être divulguée (4), — à des cercles initiatiques fermés, corporations

(1) *Passion*, p. 378, n. 2.

(2) « Les méfaits de la culture hellénique », dénoncés par Sohrawardî de Bagdad dans un ouvrage contemporain.

(3) *arḍ samsam* ; arithmomancie.

(4) Vers de Sîdî Majdhoûb, cités *suprà*, p. 7.

intellectuelles fossiles (1), « Gobineau-Verein » ou « Stendhal-Club » de l'extase, fumeries d'opium surnaturel.

e) *L'hindouisme et la mystique de l'Islam.*

Ce dernier problème n'est pas le moins délicat. A l'opposé des données expérimentales de la science et de la philosophie réunies en *Grèce* et en *Perse*, — celles de l'*Inde* n'avaient pas encore été amalgamées au « corpus » du syncrétisme oriental au VIII[e] siècle de notre ère, lors de l'expansion soudaine de l'Islam. Le cas de l'hindouisme (2) est donc exceptionnel, — il a pu avoir sur l'Islam, partant sur sa mystique, une influence indépendante, une prise directe.

Cette possibilité a été invoquée, sans démonstration sérieuse, par W. Jones (3) qui comparait le ṣoûfisme moniste postérieur à l'école du Védanta, les poèmes de Jalâl Roûmî et de Ḥâfiż au « Gîta Govinda » ; Tholuck, puis Kremer (4), Rosen, et récemment encore Goldziher, ont marqué qu'ils admettaient, à des degrés divers, cette thèse.

(1) Cependant, chez les Senoussis, il y a encore un rayonnement social ou plutôt politique.

(2) Nous ne disons pas du *bouddhisme*, qu'il faut, croyons-nous, exclure. Au VIII[e] siècle, le bouddhisme était bien déchu, dans l'Inde (Hiouenthsang) ; — voyons, d'ailleurs, les arguments proposés : de la traduction du *Kitâb al bod* de Lâḥiqî, on n'a que le titre — ; le prétendu « *nauvihara* » de Balkh est une hypothèse maintenant abandonnée ; la ressemblance du *kashkoûl* du ṣoûfî avec le bol à aumônes bouddhiste peut être fortuite ; la légende d'Ibn Adham, « prince mendiant » de Balkh, est une adaptation de la version manichéenne de l'histoire du Bouddha (*Barlaam et Joasaph*), non une imitation directe. Enfin un passage de Jâḥiż, cité plus loin (ici ch. IV, § 6) et invoqué par Rosen, Nicholson et Goldziher en faveur de l'influence bouddhiste, vise des ascètes manichéens.

(3) *Asiatic Researches*, 1803, III, 353 seq, 376.

(4) Qui adopte, après Dozy, et avant Salmon, la fausse date attribuée par Langlès à l'apostolat mystique d'Aboû Sa'îd-ibn abî'l Khayr en Khorâsân : 200/815, au lieu de 400/1009.

Quelles ont été positivement les idées échangées entre l'hindouisme et l'Islam ? Quelles ont été pratiquement leurs hybridations sociales ? En quoi consiste la pure mystique hindouiste, spécialement celle de Patanjali ? Que faut-il penser, enfin, des rapprochements précis, institués par Bîroûnî entre plusieurs textes, de Patanjali surtout, — et quelques sentences de mystiques musulmans, Bisṭâmî, Ḥallâj et Shiblî ?

C'est pendant une période fort courte, entre 100 et 180 hég., qu'il y eut échange *direct* de données scientifiques entre l'Inde et l'Islam : par *Baṣrah*, tant que le Sind appartint aux khalifes, et *avant* que la traduction en arabe du « corpus » syncrétiste hellénistique fût achevée.

Echanges constatés en *mathématiques* : chiffres « indiens » (*dévanagari*) (1) ; certaines tables astronomiques traduites par Fazârî en 154/771 (2) ; données astrologiques (*jafr* hindou, au lieu des *anwâ'* ; *namoûdhâr*) ; calcul des sinus (au lieu du calcul des cordes) en trigonométrie. Emprunt de quelques données de *médecine* (observations de Tcharaka (3) et de Mashqâr) (4) et *d'érotologie* (5) ; peut-être encapsulées préalablement dans des traductions en pehlevi, comme cela est prouvé pour la littérature romanesque (Pantchatantra, Jâtakas), morale et philosophique (6).

Et c'est tout, Bîroûnî relève, à propos des maigres données de ses devanciers, Zorqân Misma'î (7) et Iranshahrî (8), le caractère superficiel de l'information islamique sur l'Inde,

(1) Bîroûnî, *Hind*, trad. I, 174.

(2) *Id.*, p. XXXI ; t. II, p. 15. Avant que Ptolémée fût traduit.

(3) *fihrist*, 303. 'Alî-ibn-Rabban l'avait traduit (Bîroûnî, *l.c.*, p. XXXI-XXXII).

(4) Cité par Jibra'il Bokhtyéshou'.

(5) XXIX *figurae veneris*, ap. Yamanî, *roshd*, ch. VII. Cfr. les asânas.

(6) Cfr. *fihrist*, 245. Et Aboû Shamr, ap. Jâḥiẓ, *bayân*, I, 51.

(7) Sam'ânî, *s. v.*

(8) Ajouter Kindî.

au bout de trois siècles de contact. La lecture du *fihrist* conduit à la même remarque. L'Inde étonne, ses coutumes bizarres (1) et ses merveilles naturelles (2) intéressent les musulmans ; mais ils ne cherchent pas à la comprendre. L'école philosophique de sceptiques hindouisants, *somaniyah*, acclimatée de 120 à 140 hég. à Baṣrah par Jarîr b. Ḥâzim Azdî (3) est un phénomène aberrant, qui disparaît bientôt, après avoir révolté la conscience de théologiens comme Jahm (4).

Les conjectures de Horten (5) sur l'origine hindoue du scepticisme de certains *motakallimoûn* sont inutiles (6), — et celles de Kremer et Margoliouth sur la conversion du poète Ma'arrî à l'hindouisme (7) demeurent invérifiées.

Dès le IIIe siècle, le contact direct cesse. L'hindouisme se trouvait distancé d'avance sur le terrain *métaphysique*, avec son idolâtrie complexe et ses enchaînements de causes enchevêtrées *ad infinitum* (*karma*, *samsara*), par l'occasionnalisme islamique, ses véhémentes attestations d'un Dieu vivant, menaçant, transcendant et personnel. Quant au terrain *scientifique*, dès les années 180-200 hég., les traduc-

(1) Bîroûnî, *Hind*, trad. I, 179-182.

(2) *'ajâ'ib al hind* d'Ibn Shahriyâr. Vocabulaire hindou introduit en arabe par les marins : *shaṭrah* parasol ; *koût* ; *foûṭah*, etc.

(3) *Aghânî*, III, 24 ; Kremer, *C. S.*, 34.

(4) Ap. Ibn Ḥanbal, *radd 'alä'l zanâdiqah*, début. — Cfr. Naẓẓâm et Mo'ammar (Mortaḍâ, *monyah*, 31-32).

(5) *Philosoph. systeme*, 1912, p. 177, 274, 608.

(6) Le scepticisme du *kalâm* islamique primitif est dû à un occasionnalisme d'origine coranique (*Passion*, p. 552, 579 ; cfr. *Méthodes de réalisation artistique... de l'Islam*, ap. « *Syria* », 1921). Tandis que le scepticisme hindou est à base mystique ; s'il nie les substances, puis les accidents, puis les sensations, c'est afin de libérer la conscience du travail de l'élaboration conceptuelle.

(7) Il se refusait à tuer une puce (*Lozoûmiyat*, I, 212 ; cfr. Margoliouth, *Letters...* 1898).

teurs arabes du syncrétisme hellénistique (1) disposent d'une doctrine plus claire, plus homogène et plus complète que celle qui se perpétuait dans les écoles de l'Inde. Plus rapprochée aussi de l'Islam. Enseignant la recherche des causes, mais non l'infini actuel ; une seule divinité (pas explicitement transcendante), suprême ordonnatrice et premier moteur ; un calendrier astronomique (non hétérogène comme les « jours astronomiques » multiples des Hindous), des méthodes plus brèves de calcul, des listes plus condensées de « prédicaments », de « causes d'erreur » ; une théorie politique égalitaire unifiant la morale sociale (sans le compartimentage des castes), justifiant éventuellement la nécessité impérieuse d'observer *collectivement* le jeûne et le pèlerinage, où l'hindouisme ne voit que des actes surérogatoires (*nafal*), strictement facultatifs et individuels.

Les premiers cas sérieux d'hybridation féconde, entre l'hindouisme et l'Islam, n'apparaissent qu'en terre indienne, suivant de près l'entrée en scène des missionnaires musulmans, leur apostolat sur place. Ils se répartissent en deux séries, *mystiques* et *qarmaṭes* :

Mystiques sunnites : conversion : des *Moplahs* (Mappillas) de Cranganore et des Maldives par les disciples de Mâlik ibn Dînar († 127) ; des *Dudwalas* et *Pinjaras* du Gujrat par Ḥallâj († 309) ; des *Lebbés* de Trichinopoly par Nathar Shâh († 431/1039) ; des *Marécars* de Porto Novo ; des *Momans* de Cutch par Yoûsof al Dîn Sindî (VII/XIVe s.). Puis vient l'apostolat des congrégations dont nous parlerons plus loin.

Qarmaṭes : dès l'époque de Haroûn al Rashîd, des Ismaëliens se réfugient dans le Sind (2) ; conversion de la région de Moltân (vers 200), où l'on trouve encore les *Dawoudpoutras* de Khaïrpur (cfr. Bahawalpur et Béloutchistan) ; des *Bôhoras* du Gujrat par 'Abdallâh Harrâzî (460/1067) ; des tribus du *Wakhan* et des *Afridis* par Nasir-i-Khosrau

(1) Les quelques éléments hindous qu'on y trouve « encapsulés » avaient passé par le pehlevi, et subi le décapage d'un enseignement manichéen (*Kalila et Dimna*, *Sindbad*).

(2) *Dastoûr al monajjimîn*.

(473/1080); des *khojas* du Gujrat par deux apôtres néo-ismaeliens, Noûr Satagar (+ 535/1140) et Ṣadral Din (+ 834/1430).

Grâce à ces deux catégories de propagandistes, plusieurs phénomènes d'hybridation sociale apparaissent (1). Certaines basses castes (2), converties à l'Islam, amalgament au droit canon des coutumes hindoues; et quelques vaines observances se glissent dans la mystique sunnite (*Mehdeeris* (3), *Roûshaniyah*, *Noûrbakhshiyah*).

De son côté, la catéchèse syncrétiste des Qarmaṭes, déjà adaptée par ses fondateurs musulmans aux divers monothéismes, au mazdéisme même, et au paganisme ḥarrânien, s'annexe sans effort la théogonie hindouiste: 'Alî devient pour les *khojas* le Xe avatar de Vichnou. En attendant la confection d'étranges encyclopédies syncrétistes en persan comme le *Dabistan* de Mobed Shah (4) et le *Desatir* mazdéen (5).

Aux XVI-XVIIe siècles apparaissent diverses traductions des classiques *sanscrits* dans la langue des conquérants musulmans, le *persan* (6); encouragées par Fayẓî, frère d'Aboû'l

(1) Arnold a fortement prouvé que ce n'est pas la force brutale des conquérants qui a fait progresser l'Islam dans l'Inde ; les persécutions de Kâfoûr en pays mahratte (1305-1316 de notre ère), d'Aurengzeb en Rajpoutana et de Tippo Saheb en Maïssour ont été inopérantes. Si celles de Sikandar (+ 1417) en Kashmir et Jattmall (1414) à Gaur ont eu plus de succès, c'est parce qu'elles coïncidaient avec des conversions princières.

(2) *Momans*, *Bôhoras*, *Khojas*, *Moplahs*.

(3) *Passion*, p. 86, n. 1.

(4) Du XVIIe siècle; 1re éd. 1224/1809, Calcutta.

(5) Édité en 1818 à Bombay.

(6) Auparavant, on ne peut citer, en *arabe*, que deux traducteurs d'auteurs mystiques hindous ; Bîroûnî, dont nous parlerons plus loin, — et Rokn Âmidî (+ 615/1218) dont le *mir'ât al ma'ânî*, traduit de l'*amrtakunda* d'un yogui (?), sera imité par Ibn 'Arabî (Brockelmann, *G.A.L.* I, 440, 443).

Faḍl, ministre d'Akbar (*Bagharadgîta*, *Ramayana*), puis par le prince Dârâ. En revanche, c'est dans les dialectes *populaires* de l'Inde que se traduisent, dès lors, divers récits d'hagiographie musulmane, les *qiṣaṣ*, celle d'Ibn Adham en kashmiri, celle de Ḥallâj en urdu (1).

Car les réactions hindouistes sur certaines catégories de lettrés musulmans sont insignifiantes, au prix du profond travail populaire de conversion, entrepris par les mystiques musulmans, et qui amène, de plus en plus, les masses hindouistes à l'Islam. A partir du VI/XIII[e] siècle les ermitages de saints musulmans, chassés de Perse par l'invasion mongole, se multiplient dans le N. de l'Inde, — et, autour de leurs tombes vénérées (2), les Hindous convertis, amenés à l'Islam par les exemples d'austérité et de douceur secourables de ces ermites, fondent des villages.

Mo'în Tshishtî (+ 634) à Ajmîr, Qoṭb Kâkî à Dehli, Jalâl Tabrîzî (+ 642) au Bengale ; Farîd Shakarganj (+ 664) à Pâkpattan, ancêtre des « seyyid » Kîlânîs ; Jalâl Surkhpôsh (+ 690) à Outch (Bahawalpur), ancêtre des « seyyid » Bokhârîs ; Moḥammad Gisoudâraz à Belgaum ; aboû 'Alî Qalandarî à Panipat (+ 725), Shâh Jalâl Yamanî à Sylhet en Assam (+ 786), 'Alî Hamadhânî en Kashmîr (+ 791), et 'Abdallâh Shaṭṭârî (+ 818).

Ce n'est pas par les guerres que l'Islam a diffusé dans l'Inde, c'est par les mystiques, et par les grands ordres, *Tshîshtiyah*, *Kobrawiyah*, *Shaṭṭâriyah* et *Naqshabandiyah*. Ne voir dans les dévotions locales aux santons musulmans de l'Inde que des « survivances idolâtriques » (3) et des « infiltrations païennes » (4), à la manière des « Centuriateurs »

(1) Cfr. cat. Luzac, XIII, n° 310.

(2) Pèlerinages d'hindous dès le XV[e] siècle à la tombe du prince martyr Salar Mas'oûd, surnommé « Ghâzî Miyân », vaincu et tué le 14 rajab 424/1033 à la bataille de Bahraich (Oude) par les idolâtres.

(3) *Pirzadas, Ḥosayn Brahmanis, Satya Dharma.*

(4) Tombe de Ḥasan Abdâl à Attok.

de Magdebourg, c'est ignorer que la réconciliation sociale entre vainqueurs et vaincus ne s'obtient que par ceux-là qui donnent sans réclamer, et prêtent sans rien espérer ; c'est oublier les deux notions libératrices que ces consciences de convertis reconnaissaient leur devoir (1) : un Dieu souverain et transcendant, — une âme individuelle immortelle. Auxquelles il faut peut-être en ajouter deux autres : notion de la grâce surnaturelle (*prasâda*), et notion de la dévotion à un Dieu personnel (*bhakti*) (2).

On ne peut, ici, que signaler le rôle bienfaisant de l'influence mystique islamique poussant à la réconciliation des castes dans d'humbles vocations comme celle de Baba Kapour (+ 979/1571), à Gwalior, — ou d'éclatants apostolats comme celui de Kabir (+ 924/1518) ; les disciples (*Kabirpanthis*) de cet élève de l'hindou Ramananda apprennent à célébrer, dans les hymnes de leur maître, le Dieu unique, personnel, caractérisé, secourable, connaissable par révélation transcendante, — plutôt que la suprême divinité, indifférente et quasi-virtuelle qu'entrevoient les syncrétismes polythéistes. La secte des *Sikhs* (Nânak + 946/1539), qui essayèrent de réintégrer l'apostolat des *kabirpanthis* dans l'hindouisme, a incorporé dans son *Adi Granth* les hymnes d'un ṣoûfî, Farîd Shakarganj. Certes, les polémiques actuelles de l'*Arya Samâj* (3), disputant les âmes à l'Islam dans le centre, notamment au Bundelkhund, montrent que le vieux paganisme hindou n'est pas mort ; — mais le fait qu'une réforme sociale comme le *satyagraha* (4) (« revendi-

(1) Plus qu'à l'apostolat si limité des chrétiens syro-chaldéens de Méliapore.

(2) Voir polémique de Grierson et Kennedy à ce sujet, ap. *J. R. A. S. B.*, 1907-1908. M. Tara Chand a repris récemment l'étude de ce problème.

(3) Arnold, *Preaching of Islam*, 2e éd., p. 439.

(4) Voir *RMM*, XLIV, p. 55-63.

cation civique du vrai, par le sacrifice de soi ») actuellement prêchée par un pur ascète hindou, comme Mohanlal Karamchand Gandhi, — dirige notre action sociale, non vers notre libération individuelle, mais vers le salut de la Communauté, — et la fonde sur le dogme de l'immortalité de l'âme personnelle, qui se voue à une sorte de « guerre sainte » d'ordre spirituel, par le jeûne et par des vertus sacrificielles accessibles aux illettrés (1), — atteste, comme l'indiquait le Dr Abdul Majid (2), combien un tel hindouisme s'est rapproché d'un idéal religieux et mystique *musulman*.

On peut même se demander si la mystique hindoue, telle que les commentateurs de Patanjali l'ont exposée, n'a pas aidé à l'évolution de Kabir vers le monothéisme transcendant et discipliné de l'Islam. Nous espérons qu'un indianiste groupera des documents à ce sujet, et nous donnons ici simplement, pour terminer, un court résumé des caractéristiques de la mystique hindouiste postvédique.

Dès les *Upanishads*, le problème mystique posé n'est pas l'unification positive de l'âme par la purification du cœur ; — mais le simple recueillement préalable, l'extinction négative de toute formation d'images mentales, de toute mise en branle de la pensée *ad extra*. L'originalité de cette mystique (3) consiste en sa répudiation de tout élément étranger, métaphysique ou cultuel. Elle s'abstient délibérément de considérer la substance ou l'attribut, — l'objectivité des données sensibles ou la permanence de la personnalité, — la grâce ou la transcendance divines. Strictement restreinte à la conscience psychologique, elle s'attaque directement à

(1) Cfr. Ḥasan Baṣrî, Moḥâsibî et Ḥallâj, pour une doctrine analogue (*Passion*, p. 726 seq, 755 seq, 763, n. 3).

(2) Ap. *Modern Review*, Calcutta, nov. 1920.

(3) Le premier exposé lucide qui en ait été fait à des musulmans, c'est celui d'Aboûl Faḍl, en son *Âyin-i-Akbarî*, trad., t. III, p. 127 seq.

cette « attache », à ce conditionnement charnel de la pensée humaine qui paralyse sa liberté, elle veut se passer (1) de ce rapport imposé qui accouple la pensée à un objet quelconque de perception, de ces vérités externes et partielles dont elle a constamment besoin pour prendre normalement conscience intermittente d'elle-même.

Quoique la question du dualisme « esprit-matière » ne soit pas posée en termes métaphysiques, elle est ici supposée ; ce mysticisme affirme implicitement la supériorité *a priori* de l'esprit sur la matière, de l'intuition (angélique) sur l'entendement (humain), puisqu'il cherche à dégager la conscience du servage des cinq sens et du joug de l'effort discursif.

La conscience psychologique a-t-elle une durée, une continuité, est-elle permanente ? Question laissée bientôt de côté. L'individualité permanente de l'âme (*atman*), la substantialité de l'âme et du cœur (*manas*) (2) s'estompent, avec l'école du *Nyaya* : celles du *Mimansa* et du *Védanta* les nient (3). Enfin, pour plus de simplicité, l'école du *Samkhya*, niant l'*atman*, se contente d'ajouter, aux XXIV formes graduées de natures matérielles (*prakriti*) qu'elle énumère analytiquement, le *purusha*, simple conscience instantanée et impersonnelle du vrai, morcelable par multilocation.

Le but de la mystique hindoue s'esquisse dans l'école du *Nyaya* : c'est, comme conclusion à une critique décisive du fonctionnement imparfait de l'intellect discursif, la recherche de l'*apavarga*, « émancipation finale », de la tristesse

(1) Ou, en termes chrétiens : soulager la conception du verbe mental du processus préalable de l'information de l'image. Elle vise à une dévagination du sujet conscient hors de l'objet perçu, qui s'évanouirait.

(2) Considérés comme deux des neuf substances (*dravya*).

(3) Selon les *bouddhistes*, l'âme n'est qu'un agrégat factice de cinq attributs (*skandhas*) sans substance qui les supporte. Concept symétrique des « enveloppes » de la personnalité selon Tostarî (*Passion*, p. 484 ; mais ici, Dieu crée, de façon occasionnaliste, leur unité).

causée par l'erreur intellectuelle. Le but se précise avec l'école du *Samkhya* : c'est le *sattvâpatti*, « actualisation de la conscience psychologique », pure réalisation intuitive, — « vérité sans contenu », dit Bîroûnî (1) ; — état auquel le *purusha* doit pouvoir atteindre par un strict contrôle du processus de l'intellection.

C'est Patanjali, adepte des principes de l'école du *Samkhya* (2), qui a donné à la mystique hindouiste sa forme classique, en son *Yoga-sutra* (3). Le but qu'il y assigne à la recherche mystique se nomme *samâdhi asamprajnata* ; on trouvera sa définition plus bas.

Patanjali expose d'abord quatre sortes d'exercices d'entraînement préliminaires, qu'il faut combiner : maîtriser les sens par des abstinences (*yama*) ; lier l'intention par des vœux (*niyama*), cultuels, dédiés à un dieu quelconque (*içvâra*) ; assouplir l'ensemble des membres à diverses postures rigides (LXXXIV *asâna*) ; et régler à son gré le réflexe respiratoire. Cet entraînement ascétique élimine les phénomènes étrangers au but envisagé, et facilite sa recherche ; celui qui a appris à régler son souffle peut concentrer à volonté sa pensée, en invaginant d'abord en elle ses cinq sens, par l'abstraction (*pratyahara*).

Ici commence l'expérimentation mystique proprement dite, « la synergie » (4) ; la syndérèse, ou *samyama* : (*1*) sa première étape est la contemplation (*dhâranâ*), où la pensée

(1) Ce n'est pas assez.

(2) Il y joint, en les empruntant aux *Védantistes*, la notion des « trois *gunas* » de *prakriti* (*sattvâ*, *tamas*, *rajas*), et celle des *içvâra* (êtres parfaits, idéaux, modèles divins à vénérer, personnages *virtuels*, fils de Brahma et Maya).

(3) Je cite la traduction anglaise de M. N. Dvivedi, Tattva Vivechaka press, Bombay, 1890 ; III + 99 + VII pages ; où le commentaire de Ramananda Saraswati est utilisé.

(4) « Conscientia », au sens étymologique.

ne consiste plus qu'en trois choses : un sujet conscient (*purusha*), un état de conscience (*sattvâ*), et un objet (quelconque) dont on prend conscience (*buddhi*) (1). — (2) L'absorption (*dhyânâ*), où la pensée n'est plus que deux choses : un sujet conscient et un objet dont on prend conscience (2). (3) L'extase psychologique (*samâdhi*), où la pensée devient, par une transformation graduelle, cet objet même dont on prend conscience (3).

Cette dernière transformation s'opère (pour *vritti*) en trois étapes, correspondant (pour *purusha*) à trois aspects nouveaux du sujet conscient :

(a) *nirodhaparinâma* (pour *vritti*) : la conscience, alors que la pensée vient de s'identifier à son objet, se place vis-à-vis de lui en état de suspens, s'arrache à cet objet, réalise que cet objet (que la pensée est devenue) n'est en soi ni absolu, ni permanent, ni nécessaire. Ce saut périlleux sur le tremplin mental, ce ravissement dans le vide, correspond (pour *purusha*) au *dharmaparinâṃa*, « transformation du sujet quant à la propriété (de l'objet) (= heccéité) ».

(b) *samâdhi samprajnata* (pour *vritti*) : « extase psychologique consciente » ; la conscience s'enracine dans l'indifférence vis-à-vis de l'objet avec lequel sa pensée s'était identifiée ; et elle fait alterner, avec une fréquence croissante, ses instants de suspens hors de cet objet, et ses instants d'identification avec lui. Cette alternance où la conscience apprend à être également insensible aux suspens et aux reprises de l'attention correspond (pour *purusha*) au *lakshanaparinâma*, « transformation du sujet quant au caractère (= ipséité) ».

(c) *samâdhi asamprajnata* (pour *vritti*) : « extase psycho-

(1) *Yoga*, III, § 1.
(2) *Id.*, § 2.
(3) *Id.*, § 3-13. Le terme *vritti* est expliqué ici, p. 42, 74.

logique inconsciente ». La conscience atteint à une simplicité suprême, où les états de suspens et de reprise de la pensée passent sur elle sans graver de traces. Cette simplicité correspond (pour *purusha*) à *l'avasthâparinâma*, « transformation du sujet quant à la condition (= le Réel) » = *kaivalya*. En cet état de « solitude », les trois qualités (*gunas*) de la nature (*prakriti*) se réduisent à une seule, *sattvâ* : état de conscience aussi pur que le sujet conscient (*purusha*) est lui-même épuré (1).

Essayons maintenant de transposer, en vue d'une comparaison, les termes utilisés par Patanjali, dans le vocabulaire technique de la mystique musulmane :

atman = nafs ; à la fois « âme » et « moi ».
manas = qalb ; à la fois « cœur » et « intellect ».
purusha = roûḥ ; en double sens d'« esprit » en Islam.
vritti = istinbâṭ, 'irfân ; élucidation, assimilation discursive de l'objet dans la pensée.
sattvâ = nażar, ro'yah ; « l'état de conscience ».
buddhi (2) = manżoûr ; « l'objet dont on prend conscience ».

L'admirable malléabilité interne des radicaux sémitiques va nous permettre maintenant de schématiser au moyen de différentielles grammaticales des mêmes racines la longue description, qui précède, des trois étapes du *samyama* :

(*1*) En état de « contemplation » (*dhârana*) : il n'y a plus que *nâżir*, *nażar*, et *manżoûr* (= *dhâkir*, *dhikr* et *madhkoûr* ; ou *'ârif*, *'irfân* et *ma'roûf* ; ou *moshîr*, *ishârah* et *moshâr ilayhi* ; ou *mowaḥḥid*, *tawḥîd* et *mowaḥḥad*) (3).

(*2*) En état d'« absorption » (*dhyânâ*) : il n'y a plus que *nâżir* et *manżoûr*. C'est le *fanâ 'an al dhikr*.

(*3*) En extase psychologique (*samâdhi*) : (a) l'état de suspens, c'est le *bayn*, le *tajrîd* de Ḥallâj (4). — (b) les alternances de suspens et de

(1) *Yoga*, III, § 55.
(2) *Id.*, II, § 17.
(3) *Passion*, p. 587 seq. ; 567, 643 ; Taw. VIII, 6.
(4) Taw. VI, 7.

reprises dans la pensée, c'est le *jam' wa tafriqah* de Sayyârî (1). — (c) l'extase inconsciente, c'est le *tafrîd* hallagien, le *jam' al jam'* de Sayyârî (qui n'est pas du tout l' *'ayn al jam'* transformant) ; ce n'est nullement encore le *tawhîd* hallagien (2).

On remarquera que, contrairement à Nicholson, nous n'employons pas ici, comme équivalents des termes hindouistes, les mots arabes *fanâ*, *ghaybah*. Ce sont des termes complexes, par trop amphibologiques, comme l'observait Hallâj (3). Au surplus, en Islam, *fanâ*, c'est, soit « anéantir (sa pensée) en son Objet » (*fanâ bi'l Madhkoûr*, *'an al dhikr* : Tostarî, Jonayd, Hallâj), soit « anéantir (son Objet) en sa pensée » (*fanâ bi'l dhikr*, *'an al madhkoûr* : Bistâmî, Sarrâj). Tandis qu'ici, en hindouisme, ce serait strictement « anéantir (sa pensée) en (alternant) ses suspens et reprises » (*fanâ bi* (et *'an*) *al jam' wa'l tafriqah*) (4).

Cela tient à ce qu'en Islam, Dieu est le Réel transcendant, et la mystique musulmane ne peut faire abstraction de cette donnée révélée : arrivée au seuil de la libération charnelle, la conscience du mystique musulman ne peut plus négliger l'Objet souverainement réel, la Vérité surabondante que sa pensée reflète : elle est tenue d'en brûler, soit pour s'y transfigurer, soit pour s'y détruire. Tandis que, chez Patanjali, la méthode mystique, dénuée de tout apport métaphysique ou cultuel, se borne à établir une formule introspective admirablement équilibrée et exacte de la libération de la nature spirituelle hors de ses liens charnels, du parfait détachement de la conscience, *à l'égard de tout le créé*. Elle con-

(1) Hojwîrî, *Kashf*, 252.

(2) Taw. VI, 7-8.

(3) Ap. Solamî, in Qor. LII, 47.

(4) On peut objecter que la profession de foi musulmane étant précisément une alternative, donc une alternance (suspens et reprise, *nafy* et *ithbât*) pour la pensée, — le *fanâ bi'l tawhîd* qu'aboû 'Alî Sindî apprit à Bistâmî se rapprocherait assez de la conception hindouiste.

cède bien aux expérimentateurs de certains procédés préternaturels (que nous n'avons pas à examiner ici), qu'en échange de ce détachement plénier, la conscience peut voir sa pensée mise soudain en mesure d'exercer une royauté extraordinaire sur la nature entière (voyance, miracles) ; mais c'est là une parenthèse secondaire, — et Patanjali insiste sur ce point que la fin de la mystique n'est pas l'obtention de pouvoirs miraculeux, mais le maintien de la conscience en état d'entier dénûment.

Avec une particulière loyauté, Patanjali, contre les négations de ses maîtres de l'école du *Samkhya*, admet, au début des exercices préparatoires (1), l'adjuvant semi-cultuel d'un *Içvara*, l'exemple admiré d'un dieu ou héros, historique ou imaginaire, pour stimuler et discipliner les vœux et actes de dévotion ; mais il établit que le recours à cet Içvara serait inopérant en *samâdhi* ; cette effigie imaginative deviendrait une idole vaine, où la conscience s'admirerait elle-même.

Telle est la position loyale de la mystique chez Patanjali : elle ne conclut pas, elle n'entrevoit au terme qu'un état négatif obtenu par des intermittences de pensée à haute fréquence, qui décapent la conscience de toutes les images ; c'est la destruction intuitive de toute idolâtrie, l'expérimentation intégrale de l'ascèse jusqu'au seuil de l'extase : mortification de la chair, extinction des images, parfait détachement de la volonté. De même que le rationalisme grec a abouti, chez les maîtres de Socrate, à une expérimentation *ad extra* de la possibilité du monothéisme, — de même le mysticisme hindou a abouti, chez les disciples de Patanjali, à une démonstration *ab intrà* de l'inanité du polythéisme.

Quoi qu'en aient dit les théosophes, qui ont traduit Patanjali en pensant trouver en lui un allié pour leur syn-

(1) *Yoga*, I, XXIV, XXXVII ; II, XLV.

crétisme, la mystique du *Yoga-Sutra*, — qui ignore le *shaṭḥ*, trait suprême de la mystique monothéiste en Islam, état positif d'intermittence mentale dialoguée, qui révèle soudain à l'âme esseulée la visitation surnaturelle d'un Interlocuteur transcendant, — a pu préparer bien des âmes à désirer (1) la révélation dogmatique du Dieu personnel, en ces terres de l'Inde asservies à toutes les divinisations idolâtriques, même les plus impures et les plus cruelles.

La mystique de Patanjali est une ascèse de la conscience admirablement observée. La mystique néoplatonicienne, plus complète en apparence, est moins franche ; car, pour réaliser cette transformation substantielle par l'extase où elle prétend entrer, et s'unir à l'Un, elle ne dispose (2) que de concepts purement philosophiques, naturellement inopérants, qu'elle surestime en idoles pour cette opération transcendante. Seuls (3), les mystiques appartenant aux trois groupes monothéistes sémitiques, qui se réclament de la révélation faite à Abraham, avouent que c'est Dieu seul qui transfigure Lui-même la conscience, durant l'extase, en substituant au « fiat » de l'âme le Sien. Cette doctrine de l'union mystique, catégoriquement enseignée en chrétienté, et opiniâtrement discutée en Israël (4), a été nettement proposée en Islam (5).

La table de transposition arabe-sanscrite donnée plus haut nous permet d'examiner maintenant la seule démons-

(1) Cfr. R. de Nobili (+ 1656), s'assujettissant à la règle ascétique des *sannyasis*, pour leur démontrer, par un argument *ad hominem*, comparable au « pari » de Pascal, la précellence du Christ pris, en tant qu'*içvâra*, comme simple modèle idéal.

(2) En dehors de théurgies adventices, assez louches.

(3) Car la mystique chinoise de Tchouang-tseu commence seulement à être étudiée, et la mystique des animistes nègres est bien rudimentaire (*RMM* XLIV, p. 10, n. 2).

(4) L'inspiration ascétique.

(5) *Passion*, p. 520.

tration sérieuse qui ait encore été tentée des « origines hindouistes » de la doctrine de l'union mystique en Islam : celle de Bîroûnî (+ 440/1048) en son admirable ouvrage sur l'Inde. Ecartons d'abord des analogies furtives (1), esquissées en passant : entre le *fanâ* ṣoûfî et certains vers de la *Baghavadgîta* (2) ; — entre la critique du Paradis selon l'école du Samkhya (3), et la thèse soûfî (de Bisṭâmî) que « la récompense paradisiaque n'est pas un bien, puisqu'elle distrait en ce qui est autre que Dieu, et qu'elle concentre, hors du Bien absolu, en ce qui n'est pas lui » ; — entre la doctrine ṣoûfî des miracles (4), et celle de Patanjali.

Voici le texte principal (5) : « Les ṣoufîs ont rejoint la méthode de Patanjali (6), relativement à la concentration (unitive) en Dieu. Ils ont dit, en effet : « Tant que tu élabores des expressions, tu n'affirmes pas le Dieu unique ; jusqu'à ce que Dieu S'empare de tes expressions, en te faisant renoncer à elles, et qu'ainsi ne subsistent plus, ni l'énonciateur (créé), ni son expression (humaine). » On trouve chez eux des sentences qui favorisent la doctrine de l'unification : ainsi la réponse d'un d'entre eux, à propos de la Vérité : « Comment

(1) La doctrine chrétienne de l'expiation (trad. II, 161) ; une citation de Basidiyo (texte p. 26).

(2) Trad. I, 76, 82, 87-88.

(3) trad. I, 62 ; mais il remarque lui-même que « c'est en partant d'autres prémisses ». On pourrait pareillement comparer le *sphota* (*Yoga*, III, § 17) avec le *jafr* musulman, le *nirodhâ* (*Yoga*, III, § 9, huitième article de la Voie (*marga*), supprimant la douleur dans sa cause, arrêt du *samsara* du *karma*, repos) avec le *bayn* et le *bîkâr* des Druzes.

(4) Trad. I, 68.

(5) Texte, p. 43.

(6) Après Bîroûnî, le seul musulman qui paraisse avoir étudié le *Yoga-sutra*, dont Aboû'l Faḍl ne donne qu'une courte analyse, c'est l'auteur persan du *Baḥr al ḥayât*, écrit au XVIIIe siècle, Ḥosayn-ibn-Moḥammad (catalogue Luzac, XXIII, n° 867).

ne pourrais-je pas Le constater, Lui, qui est mon « je » du point de vue de l'heccéité, et qui n'est pas mon « je » du point de vue de la localisation ? Si j'insiste là-dessus, mon insistance même m'en sépare ! Si je n'y insiste pas, ma négligence m'étourdit, et je me familiarise (indûment) avec l'unification (en Dieu) ». Ou comme la réponse d'aboû Bakr Shiblî : « Dévêts-toi de tout, et tu Nous rejoindras totalement ! Tu seras, n'étant plus ! Puisque les nouvelles de toi (te) viendront de Nous, et que ton acte sera Notre acte. » — Et comme la réponse d'aboû Yazîd Bisṭâmî, à qui l'on demandait « Par quoi es-tu parvenu à acquérir ces grâces ? — Je me suis dévêtu de mon âme (charnelle, *nafs*), comme le serpent dépouille sa peau ; puis j'ai considéré mon essence ; et voici que mon « je », c'est Lui ! « — ».

Certes, Bîroûnî avait quelque droit à parler de Patanjali ; il a traduit intégralement son *Yoga-Sutra* du sanscrit en arabe sous le titre « *Kitâb Pâtanjal al Hindî fî'l khilâṣ min al amthâl* » ; et il a reproduit de longs passages de ce sien opuscule, qui existe encore en manuscrit à Constantinople (1), dans ses études sur l'Inde. On remarquera que le titre choisi pour sa traduction « Libération hors des images », rend assez bien le sanscrit *vrittinirodhâ* (2). Maintenant, que valent les quatre rapprochements textuels ci-dessus ? Le premier texte est de Ḥallâj, et nous l'avons étudié en son lieu, pour sa théorie de la *shahâdah* (3). C'est plus que le *samâdhi* patanjaliyen, puisque c'est, en plus du renoncement de l'âme, la transformation actuelle en Dieu. Le second texte, anonyme, probablement postérieur, fait penser à un

(1) Ms. Köpr. 1589 ; recopié en marge du § LII (*sîrat al shaykh al kabîr = Ibn Khafîf*), mais non mentionné au catalogue imprimé de cette bibliothèque, p. 116.

(2) Patanjali, *yoga-sutra*, II, § 27.

(3) *Passion*, p. 643, 787.

commentaire de l'*Ana'l Ḥaqq* hallagien (1). Le troisième, de Shiblî, est également une condensation elliptique de la thèse de Ḥallâj. Le dernier, de Bisṭâmî, malgré sa concision outrancière, n'est moniste qu'en apparence (2), — mais on pourrait trouver des analogies hindouistes (3) dans sa méthode.

Appendice : Tableau de l'alphabet « philosophique » (JAFR) (4) :

Sources : Nasîbî, *jafr jâmi'*, ms. Londres, Or. 2333 ; Baqlî, *shaṭḥiyât*, ff. 22 seq.

alif = 1. L'élément simple entrant dans toute composition (ma'loûf) ; — l'un, l'unité théorique, a parte ante (azal, fardâniyah) — gr. : préfixe de la 1re personne — Hébr. : bœuf ; l'enseignement. — Chrét. : convenance, fondement (5). — Cfr. fatḥah (manṣoûb).

bâ = 2. L'introduction. — La mise en relation (aṣl lil ta'lîl, N.). — gr. : *lil ilṣâq*. – Hébr. : maison, visitation. — Chrét. : maison (6).

jîm = 3. Ce qui apporte complément. — La beauté (jamâl, N.). — Hébr. : chameau. — Chrét. : plénitude de choses élevées (gamma).

dâl = 4. L'équilibration des choses créées (N). — Leur permanence (*dawâm*). — Hébr. : porte, tablettes. — Chrét. : genèse des choses créées (delta) (7).

(1) *Passion*, p. 526, 547.

(2) Ici, chap. V. Critique de son « *ana' howa* », ap. *Passion*, p. 547, l. 15.

(3) On peut soutenir que Sindî, son maître en *fanâ bi'l tawḥîd* (Qosh. I. 107-108), avait été en contact avec des Hindous ; mais nous n'en savons rien ; voir ici chap. V.

(4) Ordre pour chaque lettre, à son rang suivant l'*abjad*, ancien ordre sémitique, ordre numéral : a) les deux sens (*ṭoûl*, *'arḍ*) et leurs mots types, suivant Ḥallâj, Tirmidhî, etc... ; Naṣibî est marqué par N. et Baqlî par BS. — b) sens grammatical ; c) sens hébraïque ; d) sens chrétien et équivalence grecque ; c) et d) d'après Apa Saba (= St-Sabas ?), *Les mystères des lettres grecques* (ms. copte arabe d'Oxford, Huntington, 393), trad. par Hebbelynck, Louvain, 1902, p. 127, 132. — Cfr. S. Pacôme, ap. *Patrol. lat.*, XXIII, 87, 95, 98 ; et S. Jérôme, Ep. 30 ad Paulam.

(5) Ḥallâj (Qor. VII, 1. Taw. VI, 25).

(6) Ibn 'Aṭâ, ap. Sarrâj, *loma'*, 88.

(7) Ja'far (ap. Baqlî, in Qor. CXII, 1) ; Ḥallâj (Taw. I, 15).

***dhâl** = 700. Ce qui est fondamental dans la chose, dans l'idée (dharrah, dhât. N).

hâ = 5. « ah ! » ; ce qui mène droit (hoda). – L'énonciation du sujet (« je ») (howiyah BS, 'aql, 'adad tâmm, N). — Gr : silence ; suffixe 3e pers. – Hébr. : fenêtre. — Chrét. : celui qui est dans la création (1) (epsilon).

waw = 6. serment. Connexion inconditionnée (wojoûd motlaq, isrâ. N). — Gr. : *lil 'atf — lil jam' fil hokm doûn tartîb fil zamân* (2). — Hébr. : cheville, signe. — Chrét. : le Signe (digamma). — Cfr. dammah (marfoû').

zâ = 7. La réalisation. — L'accroissement (zohd, ziyâdah. N). — Hébr. : javelot, vie. — Chrét. : la vie (3) (zêta).

hâ = 8. L'inspiration actuelle. — La vivification (hâl ; wahy ; ghayth shâmil, N). — Hébr. : le vivant. — Chrét. : le vivant (êta = 8) (4).

***khâ** = 600. Le bien — l'immortalité — (khayr dâ'im, N) — (khi = 600).

tâ = 9. pureté primordiale de Dieu, sainteté, félicité des bienheureux, bonté (tahârah, toûbä) (5). – S'est échangé en arabe avec le *teth* hébreu (*tâ*) = beauté ; et bien (Chrét.) (thêta = 9).

***żâ** = 900. la « via remotionis ». — L'apparition divine (żohoûr, tanzîh N).

yâ = 10. l'adhésion intellectuelle offerte. — L'aide de Dieu (yad al qodrah) ; la locution divine (BS). — gr. : *lil idâfah* : suffixe possessif, préfixe 3e pers. — Hébr. : la main, le principe (*yod*). — Chrét. : Le Seigneur, Jahvé (6). — Cfr. kasrah (majroûr).

kâf = 20. la proposition convenable d'une idée (*kâfî*). L'idée du fiat (*Kon* ! N). gr. : comparaison. — Hébr. : cependant. — Chrét. : l'Ecclésiaste (7).

lâm = 30. L'explicitation de l'idée, quant à sa compréhension (*tadammon*) ; le don de la grâce (mojâdalah, âlâ, abad), transfigura-

(1) Tirmidhî (ap. Solamî, in Qor. XX, 1). Cfr. Taw. IX, 2.
(2) Qarâfî (ap. Qâsimî, *osoûl*, 44).
(3) Hallâj (Taw. VI, 25).
(4) Hallâj (Taw. I, 15) ; Qoshayrî (ap. Baqlî, in Qor. XLV ; cfr. XLIV).
(5) Wâsitî, Qoshayrî, ap. Baqlî (in Qor. XXVI) ; Tirmidhî, ap. Solamî (in Qor. XX, 1).
(6) Baqlî, in Qor. XIX, XXXVI ; cfr. Hallâj (Taw. VI, 15 : *ya'wä*. Akhb. 39).
(7) Baqlî, in Qor. XIX.

tion divine (N) : déguisement divin (BS). gr. *ḥarf al tajallî.* — Hébr. : l'instruction (*lamed*). — Chrét. : l'immortel (1).

mîm = 40. la détermination de l'idée, quant à son extension (*moṭâbaqah*) ; son statut divin, son nom (*ism*, maqâm, molk, maḥall) ; surgie de l'opération spirituelle (BS). — gr. : signe du participe passé. — Hébr. : l'eau, l'âme. — Chrét. : sur Lui et par Lui (2).

noûn = 50. l'accès à l'union. — L'achèvement du fiat. — La consommation par le feu (*tamatto' bi ittiṣâl*, N). gr. : signe du passif ; de la détermination (*tanwîn*) ; suffixe corroboratif. — Hébr. : le poisson dans la mer. — Chrét. : l'éternel (3).

sîn = 60. La gloire postéternelle de Dieu (*sanâ*), la manifestation de Ses noms (N) ; la prédication. — gr. : signe du futur. — En arabe, la lettre *samech*, hébraïque et syriaque, signifiant promesse, assistance (force et secours : Chrét.), est tombée ; elle est remplacée par *sîn* (obéissance aux Commandements) qui se dédouble : voir *shîn* (4) (Xi = 60).

'ayn = 70. L'essence fixe, le sens originel (*ma'nä*) ; la source de l'intellect (BS). — Hébr. : œil, source pérenne. — Chrét. : id. (5). — (omicron = 70 + oméga = 800).

***ghayn** = 1000. Le mystère du dessein divin, la borne assignée (ghayb, ghayrah, ghâyah N).

fâ = 80. L'enchaînement effectué, l'articulation du langage. — gr. : *lil ta'qîb*, *tartîb, tasabbob.* — Hébr. : bouche (*p'é*). — Chrét. : parole, image (pi = 80 + phi = 500) (6).

ṣâd = 90. La sincérité (expression de la vérité) ; la discrimination exacte (ṣidq ; ittiṣâl wa infiṣâl) ; l'esprit (BS) — Hébr. : justice (*tsàdé*). — Chrét. : vérité et sainteté (psi = 700 + sampi = 900) (7).

***ḍâd** = 800. — La mise à part. — Le dam (ḍâlloûn).

(1) Sens établi par les *Noseïris* (catéch. Wolf). — Cfr. Ḥallâj, in Qor. VII, 1 et Taw. VI, 25.

(2) Sens établi par les *Noseïris* (Moḥammad) et adopté par Ḥallâj (in Qor. VII, 1 ; et Taw. p. 36, 86 : tajallî bâṭin al malkoût lil molk. — Cfr. Naṣîbî ; cfr. Taw. I, 15 ; VI, 27 ; Akhb. 51).

(3) Cfr. « Piscis assus, Christus passus ».

(4) Sens établi par les *Noseïris* (Salmân). Qoshayrî, ap. Baqlî (in Qor. XXVII).

(5) Sens établi par les *Noseïris* ('Alî). Baqlî, in Qor. XIX ; cfr. Taw. VI, 25.

(6) Cfr. Qarâfî, *l. c.*, 44.

(7) Ḥallâj (in Qor. VII, 1) ; Ja'far, ap. Baqlî, in Qor. CXII ; cfr. in Qor. XIX. Ḥallâj (Akhb. 51 ; Taw. VI, IX, 1).

qâf = 100. — Ce qui est tranché, imposé, assuré ; dit, certifié (qâla, qâhir, N) (Taw. X, 19). — Hébr. : appel (*qof*). — Chrét. : vocation assurée (qoppa = 90).

râ = 200. Ce qui est divisé, attribué en lot. — Le message (rabb ; iddâ al ḥoqoûq, rasoûl ṣadoûq, N) ; la différenciation des attributs (BS). — Hébr. : tête (*resch*). — Chrét. : le début.

***shîn** = 300. La destinée personnelle, le sort volontaire (mashî'ah ; mashhoûd, N) (Taw. X, 19). — gr. : pause (désapprobation, remémoration). — Dédoublé en arabe du *sîn* hébreu : obéissance aux Commandements (Chrét. : id. : sigma).

tâ = 400. Le signal de l'extase, la découverte, le retour à Dieu (tawbah, N). — gr. : préfixe de la 2e pers. ; signe du féminin ; du serment. S'est échangé en arabe avec le *thav* hébreu (*ṯâ*) = la fin, la conclusion, la signature (Chrét. : la consommation : tau) (1).

***thâ** = 500. La consolidation, la fructification (thoboût, thamarah, N).

Le **lamalif**, « la dernière des consonnes » (Tirmidhî, quest. 141), dont la fonction grammaticale (ḥarf al salab) est l'indétermination pure, *nakirah* (2), — est l'inverse de l'**alif-lam**, l'article, dont la fonction grammaticale est la pure détermination (adât al ta'rîf) (3).

Cet usage cryptographique de l'alphabet pour noter et combiner algébriquement diverses données métaphysiques s'est mué en magie cabalistique (4) sous l'influence des rêveries gnostiques de certains Shî'ites confondant l'emploi du sigle avec la possession de la chose : sur ces magies, on consultera principalement les textes des Ismaëliens et des Ḥoroûfîs (5).

(1) Ḥallâj, ap. Akhb. 39.

(2) Tahânawî, s. n. C'est pourquoi Ḥallâj dit « la science des consonnes (isolées) est dans le *lam-alif...* ». Cfr. Taw. XI, 1.

(3) *al tajallî lil âḥâd.*

(4) Comme les cercles et les formules sur portée.

(5) *Ikhwân al ṣafâ*, III, 138-140 (*'ilal*) ; Faḍl Allah, *jâwîdân* (cfr. Huart, *Textes ḥoroûfîs*, 189). — Cfr. l'alphabet mystique balaïbalan de Moḥammad Bakrî (Sacy, ap. *Notices et Extraits...*, IX, 365). — Cfr. Sacy, *Druzes*, II, 86.

CHAPITRE III

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

SOMMAIRE.

1° *L'originalité foncière du mysticisme.*

a) *Son liturgisme.*

Le long inventaire qui précède permet d'affirmer que c'est du Qor'ân, constamment récité, médité, pratiqué, que procède le mysticisme islamique, dans son origine et son développement.

Fondé sur la « relecture » fréquente et la récitation (*qirâ'ah*) globale (1) de ce texte considéré comme sacré, — le mysticisme islamique y a puisé ses caractères distinctifs :

(1) Lecture intégrale, sans pauses ni intercalations ; mise en pratique de la théorie de l'*istinbâṭ* (*Passion*, p. 44, 718).

récitation en commun et à voix haute (*dhikr*, *raf' al ṣawt*), institution de séances régulières de « récollection » (*majâlis al dhikr*), où des sections coraniques, des thèmes de méditations apparentés, en prose et en vers, se trouvent récités.

De bonne heure, ces séances évoluèrent vers le type du « concert spirituel » ou « oratorio » (*samâ'*) ; développant la partie « affections » de la méditation collective, au détriment de l'introduction (composition du lieu) et de la conclusion (résolutions pratiques à se formuler). Issu du désir légitime d'entrer en rapport « liturgique » avec Dieu, de revivre, grâce à une psalmodie collective et solennelle, le dialogue indirect de l'ange avec Dieu, écouté et obéi, avec une ferveur muette par l'âme consentante du prophète, — le « concert spirituel » n'était pas sans périls. Les maîtres en mystique, comme Miṣrî, Jonayd et Ḥallâj, l'avaient dit et redit : la maîtrise de soi d'une âme humble y était la condition requise, pour attirer en soi, si Dieu veut, la grâce imprévisible du *shaṭḥ* : cette locution divine qui vient attaquer directement l'âme à travers la voix inconsciente d'un récitant, sous les paroles consacrées ; la faisant entrer ou non en extase (*wajd*), détail tout à fait secondaire, comme l'observent Jonayd et Ḥallâj (1).

Malheureusement, le *samâ'* ne fut pas toujours envisagé ainsi ; dès le IVe/Xe siècle nous voyons les *ṣoûfis* de Bagdad dénoncés par les *malâmatiyah* khorâsâniens (2) comme s'adonnant au *samâ'*, au *dhikr*, par cette sorte de délectation secrète, de luxure spirituelle, que Ḥallâj avait précisément jugée et condamnée, notamment par ces vers (3) :

(1) *Passion*, p. 796.
(2) Kharkoûshî, *tahdhîb*, f. 12^b^.
(3) Taw., p. 170.

« C'est Toi qui m'extasie, ce n'est pas le *dhikr* qui m'a extasié !
Loin de mon cœur l'idée de tenir à mon *dhikr* !
Le *dhikr* est la perle médiane (d'un gorgerin orfévré) qui Te [dérobe à mes yeux,
Dès que ma pensée s'en laisse ceindre par mon attention. »

Pour ces ṣoûfis bagdadiens, les séances de *dhikr*, comme certains « revivals » gallois, doivent déclencher l'extase chez les auditeurs, forcément, comme par un procédé mécanique. Ils confondent l'essentiel définitif, qui est le *shaṭh*, d'où découle le *ma'rifah*, — avec l'adventice transitoire, la secousse physique de l'extase (*wajd*), la perte de la sensibilité (*faqd al iḥsâs*). A partir du VI/XIe siècle, les types de formules de *dhikr* à employer pour obtenir cette perte des sens se diversifient avec les congrégations. Ce sont des litanies de noms divins, qui ont été l'objet d'études nombreuses en Occident, et nous avons signalé en son lieu la formule de la *ṭarîqah* néo-hallagienne (1). Le fait à retenir, c'est que le procédé principal de mise en extase reste le chant d'une psalmodie à vocabulaire coranique.

S'y ajoutent ensuite, à partir du VII/XIIIe siècle (2), sous l'influence de charlatans venus de l'Inde, l'emploi d'excitants et stupéfiants accessoires : *ḥashîsh*, *café*, *opium* (*banj*, *asrâr*, *maslakh*) préconisé par certains Qalandariyah ; ces narcotiques interviennent d'ailleurs comme simples stimulants intellectuels, adjuvants accessoires, hyperesthésiants de l'audition.

Quels ont été les aboutissements de cette désorientation de la mystique, déviée, dès le IV/Xe siècle, vers la poursuite obstinée de la trance extatique ? A côté de certains phénomènes préternaturels (télépathie, prédiction, apports d'objets, etc.) dont nous avons parlé ailleurs (3), et qui sont

(1) *Passion*, p. 342.
(2) Jawbarî, *Kashf*, ms. Paris, 4640, f. 23a.
(3) *Passion*, p. 100 seq., 134 seq.

communs à toutes les mystiques, certains traits originaux, spéciaux à l'Islâm, ressortent.

Le plus ancien est le *raqs*, « danse » extatique de jubilation (1). Il peut y avoir eu, au début, certains cas spontanés et sincères de ce genre d'extase. Mais, depuis, plusieurs ordres religieux s'efforcent de les reproduire artificiellement, grâce à des mises en scène concertées : on connaît la danse circulaire des Mevlévis, au son de la *nay* (petite flûte) : considérée, récemment, comme une imitation des rotations et orbites planétaires (*sic*).

Le second, plus suspect, est le *tamzîq*, « déchirement des vêtements » par l'extatique, pendant sa trance ; ce qui frise l'exhibitionnisme des hystériques. Shiblî a essayé, en vain, d'en justifier la licéité canonique, devant Ibn Mojâhid, qui le raconta à Ibn 'Isä (2). Il y voyait une manifestation de l'arbitraire divin, au même titre que l'acte de David rapporté par Qor. XXXVIII, 32. — Nous pouvons y rattacher les extases hurlantes, touchant à la sorcellerie, qui déshonorent, aux yeux du public musulman raisonnable, les séances de *dhikr* des *Rifâ'iyah* (Baṣrah), *Bayoûmiyah* (Caire), et *'Isawiyah* (vulgo « Aïssaouas », Meknès) (3).

Le troisième, extrêmement suspect, est le *nażar ilä'l mord*, ou « regard platonique » : considération muette et sereine des beaux visages de novices, assis au premier rang du cercle initiatique (*ḥalqah*). Soit avant l'extase (images excitatrices), soit pendant, soit après. En dépit des condamnations portées par les plus sages contre cette dangereuse pra-

(1) *Passion*, p. 313.

(2) *Ḥilyah* ; Ibn al Jawzî (préf. au *Ṣafwah*) reproche à Aboû No'aym d'avoir introduit dans son recueil cette anecdote, ainsi que des textes de Moḥâsibî (*maḥabbah*) et d'Anṭâkî (trad. ici *infrâ*).

(3) Les études récentes de Tremearne font effectivement penser que ce sont là des infiltrations de sorcellerie animiste.

tique, elle s'infiltra sous des prétextes divers ; Aboû Ḥamzah (+ 269), faisant front aux critiques, enseigne (1) qu'il est permis de regarder ce qu'il est défendu de désirer, aux fins de mortifier ce désir même (*sic* ; c'est de la délectation morose). Aḥmad Ghazâlî (+ 517), pour entrer en extase, aimait à disposer, entre le visage d'un jeune novice et lui, en signe de séparation, une fleur de rosier (2). Ibn Ṭâhir Maqdisî, au XIIe siècle, et, encore au XVIIe siècle, Nâbolosî, s'évertuèrent à soutenir la licéité de ces acrobaties d'esthètes, qui ont justement déconsidéré certaines congrégations islamiques (3) dans l'opinion publique et occasionné divers scandales.

b) *Ses allégories.*

C'est également le Qor'ân (4) qui est à l'origine des allégories typiques de la mystique musulmane. Le *feu* et la *clarté* de Dieu (XXVIII, 29 ; XXIV, 35) ; les *voiles de lumière et de ténèbres* posés sur le cœur (XLI, 4 ; XXXIX, 8) ; *l'oiseau* symbole de la résurrection (ou plutôt, de l'immortalité) de l'âme : II, 262 ; III, 43, LXVII, 19) ; *l'eau* du ciel (L, 9 ; etc.) ; *l'arbre*, représentant la vocation de l'homme et son destin (XXVIII, 30 ; XIV, 29 ; XXXVI, 80) ; la *coupe* (*ka's*), le *vin* (*sharâb*), la *salutation* (*salâm* ; *qawl* XXXVI, 51), symboles de la cérémonie d'intronisation spéciale aux saints privilégiés (*moqarraboûn*), en Paradis (LVI, 18 ; 25 ; LXXVI, 21). Certaines images particulières à Ḥallâj comme celle de la *néoménie* (5) (*hilâl*), symbole de la révélation, bien plus, de l'apparition

(1) Voir ses anecdotes réunies dans le *Kitâb al montammîn* par Aḥmad Dinawarî (+ 341 ; Tagr. II, 334 ; Ibn Qotaybah, *ta'wîl*, 458) et reproduites par Sarrâj (*maṣâri'*, 14, 21, 63, 76, 88, 100, 108, 120-125, 142-143, 166, 227).

(2) Ibn al Jawzî, *nâmoûs*, XI.

(3) *Passion*, p. 798.

(4) Et nullement la littérature pehlevie.

(5) *Passion*, p. 588 ; cfr. la fête juive de la Néoménie.

de Dieu se découvrant à l'âme, — du *sentier* dans la montagne (*ghirbib*, Qor. XXXV, 25), se rattachent aussi au Qor'ân.

Une de ces allégories a eu une floraison exceptionnelle : la cérémonie d'intronisation des saints privilégiés, en Paradis ; corrélative de l'itinéraire mystique (*safar*), en ce monde. Elle est née du *hadîth al ghibṭah*, déjà étudié (1). Certains saints jouiront au Paradis d'une gloire suréminente : elle leur sera conférée au *yawm al mazîd* (2). Le thème, emprunté à Raqâshî par Ibn Adham (3), condensé par Ibn Ḥanbal, repris par Miṣrî (4), éclate avec une magnifique ampleur dans le *kitâb al tawahhom* de Moḥâsibî (5). Après une procession solennelle qui les mène hors du Paradis commun, et un banquet servi par les Anges, l'Essence divine elle-même salue de Sa voix même (6) ses amis choisis, célèbre leurs mérites, et les introduit dans Sa familiarité (7). Cette allégorie, admise encore par Kharrâz, Tirmidhî (8) et Ḥallâj, se rétrécit ensuite et se fane, à cause des polémiques sur la précellence des saints, et sur l'union divine (9).

A partir du V/XI[e] siècle nous la trouvons dissimulée sous un symbolisme poétique des plus curieux, destiné à la faire échapper aux censures des canonistes. C'est celui du *monastère* (*dayr*) (10) ; les saints, venus de loin, déposent leurs

(1) *Passion*, p. 749.

(2) Syn. : *ziyâdah*, *ziyârah*, *iḥsân* ; c'est « le jour du *tajallî* en Paradis », dit la glose, dans la *sîrah ḥalabiyah* (t. I, p. 453).

(3) Dâwoûd Ṭâ'î parle aussi du « vin de la joie » ('Aṭṭâr, I, 222).

(4) « La coupe de l'amour » (Makkî, *qoût*, I, 225 ; 'Aṭṭâr, I, 126).

(5) ff. 152-171 du ms. Oxf. Hunt. 611.

(6) Et non plus par la voix d'un *monâdî*.

(7) Il ne leur donne pas seulement la vision (*ro'yah*), mais la vie en commun (*monâdamah*).

(8) *Khâtam*, quest. 74, 119, 128, 129 ; et ap. *Ḥilyah*, s. n.

(9) *Passion*, p. 752.

(10) *Id.*, p. 798-799. — Cfr. Shoshtarî, *diwân*.

bâtons à la porte, et sont admis à entrer, pour boire le vin, versé dans la coupe par des échansons (les *sâqî* = les Anges) ; puis ils reçoivent, à la lueur des cierges (*sham'*), la salutation d'un être mystérieux apparu soudain, sous les traits d'un jeune homme d'une beauté solennelle (*shâbb qatât* ; *tersâpché* en Perse, *shammâs* en Maghreb) (1) : et ils se prosternent (2) devant cette Idole, qui recèle l'Essence divine (3).

Cette dernière forme de l'allégorie est extrêmement remarquable ; la sensualité grave des poètes persans (4) en a alourdi les traits, mais, contrairement à l'opinion courante en orientalisme, elle n'en a inventé aucun. Cette forme de l'allégorie combine la mise en scène coranique du *yawm al mazîd* avec le décor poétique du « couvent chrétien » où les poètes arabes préislamiques et leurs caravaniers bédouins venaient boire le vin (5).

2° *Concordance des problèmes fondamentaux du mysticisme islamique avec ceux de la théologie dogmatique* (*kalâm*).

La mystique n'étant que l'expérimentation *ab intrà* d'une religion dûment pratiquée, — il est toujours possible, comme nous l'avons indiqué dès 1912 (6), de dresser une table de concordance où les *termini technici* (*iṣṭilâhât*) d'une mystique correspondent un à un aux *loci* (*masa'il*) théoriques de la dogmatique correspondante (7). Ce travail, que nous avons

(1) Shâbistarî, *golshan-i-râz*, ch. XV (syn. : *bott*, *wathan*, *domiyah*).

(2) Cfr. Aboû Ḥolmân (*Passion*, p. 362).

(3) Cfr. l'adoration de la *Rawdah*, vierge sacrée, chez les Ismaëliens.

(4) *jashm*, *lab*, *zolaf*, *rokh*, *khaṭṭ*, *khâl* (Shâbistarî, *l. c.*, ch. XIII).

(5) Aboû Nowâs a perversement amalgamé cette tradition littéraire à la glorification de l'amour antiphysique.

(6) *Actes du IV*e *Congrès Internat. d'histoire des religions* (1912), Leide, 1913, p. 121-122.

(7) Le même travail serait à faire pour les termes mystiques corrélatifs aux *loci* du *ḥadith* (*isnâd*, *morsal*, *samâ'*), — et aux *loci* des *oṣoûl al fiqh* (*dalîl*, *nîyah*, *istinbâṭ*).

poursuivi en détail pour les trois premiers siècles de l'Islâm (1), confirme l'étroit parallélisme liant le développement de son dogme à celui de la mystique.

Résumons-en ici les principaux résultats :

A) Concepts mystiques expérimentaux correspondant aux problèmes du dogme : la justice divine (*'adl*), conciliation du précepte et du décret : *riḍâ* (Ḥasan), d'où discussion sur la réalité des *aḥwâl* (Miṣrî, Moḥâsibî ; contre Jonayd) ; — *tawakkol* (Shaqîq), d'où discussion sur la licéité des *aksâb* (Thawrî, Moḥâsibî, Tostarî ; Tirmidhî ; contre Shaqîq, Ibn Karrâm, Noûrî) ; pour ou contre la « pauvreté » (2).

La motion divine de nos actions ; comment la concilier avec la transcendance de l'acte divin ? *tafwîḍ* de Ḥasan. Comment l'expliquer en Dieu ? Par un aspect préétern el (*taf'îl* d'Ibn Sâlim, *qidam al moḥdathât* de Wâsiṭî, *azaliyat al anwâr* d'Aboû 'Amr Dimishqî) ou une innovation de la grâce (actuelle : *takhlîq* d'Ibn Karrâm ; actualisée : *taqaddom al shawâhid* de Fâris), ou par le « fiat » (Ḥallâj)... Comment opère-t-elle dans l'homme, — s'insérant entre les deux *khâṭir* ? Comme un ressouvenir opportun (*fa'idah*) ; ou comme une clarté intellectuelle (*anwâr*) ; ou comme une présence persuasive (*shawâhid*) (3).

B) Dogme de l'unité divine. Comment s'affirmer l'incomparabilité (*balkafiyah*) des attributs révélés. Expérimentation mystique du *tanzîh* : les attributs antithétiques (*qorb wa bo'd* d'Aboû Ḥamzah, *ghaybah wa ḥoḍoûr*, *fanâ wa baqâ* de Kharrâz ; le *takhalloq* (*bi asmâ Allah* ; ou *bi akhlâq Allah*). Passer du *tajrîd* au *tawḥîd* (Ḥallâj). L'attribut « amour »

(1) *Passion*, chap. XI et XII.
(2) *Passion*, p. 777.
(3) *Passion*, p. 612 seq., 497.

est-il essentiel (Qor. XXXVI, 25)? Inséparabilité des attributs et de l'essence (Hallâj) (1).

Modalité de l'union transformante (*'ayn al jam'* de Kharrâz) : *holoûl al fawa'id* (Mohâsibî, Ibn Karrâm), puis *zohoûr al anwâr* (Tostarî, Tirmidhî, Wâsitî), enfin *tajallî al shawâhid* (Hallâj, Fâris). Qu'advient-il de la personnalité humaine (*nafs*, *roûh* ; *ana'*, *anniyah*) (2).

Le Qor'ân est-il créé ou incréé? Différenciation expérimentale entre *ma'nä*, *lafz* et *notq* (Ibn Hanbal, Mohâsibî; Hallâj) (3).

C) Problèmes d'eschatologie. La foi suffit-elle pour le salut? Données expérimentales sur la nécessité minima de l'espérance (*rajâ* de Yahya Râzî) et de l'attrition (*tawbah* de Tostarî). Distinction entre *'aql* et *qalb*, entre *mou'min* et *'ârif* (Ibn Karrâm, Mohâsibî ; contre la majorité, suivie par Tostarî, Tirmidhî). La vision de l'essence divine sera-t-elle possible? Notion du *tajalli* transfigurant (Rabâh, 'Abdal wâhid-ibn Zayd) opposé à la simple évidence intellectuelle (*ro'yah*). Quelles seront les récompenses au Paradis? Notions de l'*ihsân*, *istifa'iyah*, *ghibtah* (4).

D) Qualification légale des actes. L'usage de la dénomination, qui fait appliquer le nom au dénommé, est-il toujours légitime? La *hikâyah* coranique est-elle licite? Concept de la *da'wä*, prédication légitime du *howa howa* (Tostarî, Hallâj) ; différenciation de *'ilm* et *ma'rifah*. Notions de l'*istimâ'*, et de l'*istinbât*. Problème de la constatation (*tahaqqoq*), à différencier de la réalité (*haqiqah*) et du Réel (*Haqq*). Imputabilité de l'acte et responsabilité de l'agent (5).

(1) *Passion*, p. 639 seq., 608 seq.
(2) *Passion*, p. 696, 495 seq., 482, n. 2, 521 seq., 936-937.
(3) *Passion*, p. 658 seq.
(4) *Passion*, p. 667, 483, n. 3, 669, 689, 749.
(5) *Passion*, p. 576, 712, 545, 718, 565 seq., 568.

E) Politique. Différenciation entre le prophète et le saint, — le caractère d'infaillibilité, et la grâce d'impeccabilité. — Equipollence des prophètes entre eux (1).

Certaines expériences des mystiques ont même contribué à la fondation d'écoles en théologie dogmatique : *Fadliyah*, *Bakriyah*, *Karrâmiyah*, *Sâlimiyah*. Nous avons montré qu'en ce sens, Ḥallâj avait été reconnu un véritable chef d'école (*Ḥallâjiyah*).

3° *Liste des critiques dogmatiques encourues.*

Nous pouvons d'ailleurs contrôler la portée précise, dogmatique et morale, des thèses établies expérimentalement par les mystiques musulmans, en examinant les censures portées contre elles par divers canonistes et théologiens.

Les *Imâmites* les censurèrent les premiers ; ils condamnent Ḥasan Baṣrî pour trois thèses : le *wa'ẓ,* ou précepte de la correction fraternelle (sans dissimulation ni violence) ; la *riḍâ,* état de complaisance réciproque entre Dieu et l'âme ; son « compromis » entre la prédestination et le libre arbitre (2).

Ils condamnent ensuite Aboû Hâshim 'Othmân-ibn-Sharîk de Koûfah ; pour sa règle claustrale (*khânqâh*), son habit monacal (*ṣoûf*) et sa doctrine de la prémotion physique (*jabr*) (3).

Il y eut pourtant des mystiques parmi les traditionnistes imâmites, des « *ṣoûfîs* » à Koûfah, jusque vers 220/835 : notamment Kolayb, 'Abdak, 'Abdallah-ibn Yazîd ibn Qinṭash Hodhalî, et un poète illustre Aboû'l 'Atâhiyah, de la secte des zeïdites *botrîyah* (4). Dès le IIIe/IXe siècle, Imâmites

(1) *Passion*, p. 739, 752.

(2) Ṭabarsî, *iḥtijâj*, 167-168, 170, 172, 161.

(3) Bahbahânî, *Khayrâtiyah*, f. 241^b. — Voir pourtant la n. 5, ap. *Passion*, p. 610.

(4) Moḥâsibî, *makâsib*, f. 87 ; et *Passion*, p. 150.

duodécimains et zeïdites sont d'accord pour proscrire les mystiques (1).

Les *khârijites*, tout en admettant certaines pratiques d'ascèse pénitentielle, condamnent Hasan Basrî pour son refus de s'insurger, sa soumission à l'autorité, et sa thèse de la précellence de l'intention sur l'œuvre externe (2). Le khârijisme n'a pas cessé de condamner le mysticisme.

Quant aux *sunnites*, beaucoup plus partagés, leurs premières censures du mysticisme émanent des milieux traditionnistes stricts, des *Hashwiyah*. Ceux-ci classent les mystiques parmi les *zanâdiqah* (manichéens), sous-classe des *Roûhâniyah* (« spirituels »). Aboû Dâwoûd Sijistânî (+ 275), l'auteur des *Sonan*, condamne (3) le « groupe de quatre *zanâdiqah* » formé par « Rabâh (4), aboû [Mohammad] (5) Habîb, Hayyân (6), Harîrî et Râbi'ah », où l'on reconnaît au moins deux saints universellement révérés depuis. L'hérésiographe Khashîsh Nisa'î (+ 253) explique cette condamnation des mystiques. Les uns, dit-il (7), à force de méditer (*fikriyah*) prétendent jouir en ce monde de la vie spirituelle de Dieu, des anges et des prophètes, et banqueter avec les *hoûris* [il s'agit de Dârânî] ; — d'autres, dont Rabâh et Kolayb, enseignent que lorsque l'amour de Dieu supplante tout autre attachement dans le cœur (*khollah*), les interdictions légales ne subsistent plus pour eux (*rokhas*) ;

(1) *Passion*, p. 355, 349.

(2) Ici chap. IV, § 3.

(3) Ap. Dhahabî, *i'tidâl*, s. v. Riyâh (*sic*).

(4) Ponctué Riyâh ; mais la notice prouve qu'il s'agit bien de Rabâh Qaysî.

(5) Je propose cette intercalation [], pensant à Habîb 'Ajamî.

(6) Ponctué Hibbân. Il s'agit probablement de Hayyân Qaysî (*Passion*, p. 620), qui ne fait qu'un avec Aboû'l 'Alâ Hayyân-ibn 'Omayr Qaysî, râwî d'Ibn 'Abbâs et d'Ibn Samorah (Ibn Sa'd, VII, 137, 165).

(7) Ap. *istiqâmah*, extr. ap. Malatî, ff. 160-167.

d'autres, comme Ibn Ḥayyân, enseignent une méthode ascétique d'entraînement, surtout alimentaire, qui mortifie tellement les penchants (ou répugnances) charnels, qu'arrivé au terme, on a le droit d'user indifféremment de tout (*ibâḥah*) ; d'autres [dont Rabâḥ et Kolayb], soutiennent que c'est préoccuper trop le cœur que s'acharner à des mortifications, et qu'il vaut mieux obtempérer de suite à nos penchants (1), afin que notre cœur, en éprouvant ainsi la vanité, ne mette plus aucune importance à s'en détacher (2) ; un dernier groupe affirme que l'ascèse (*zohd*) ne s'applique qu'aux choses canoniquement interdites ; qu'il est bon de jouir des biens permis (3) ; et que la richesse est supérieure à la pauvreté (4).

Ces imputations plus ou moins tendancieuses visent toutes la déformation quiétiste du mysticisme : *khollah*, *ibâḥah, tafḍîl al ghanî.*

Les hérésiographes sunnites de l'école mo'tazilite ne portent au début que des accusations de détail ; contre Kahmas (+ 149), inculpé d'avoir soutenu que Dieu pouvait être atteint « par le sens du toucher (*molâmasah*) » ; contre 'Abdal wâḥid ibn Zayd (+ 177), disant qu'on accède « dès ce monde » à la vision divine « proportionnellement à ses bonnes œuvres », ce qui aboutit au *ḥoloûl* ; contre Aboû Sho'ayb Qallâl (+ vers 170), soutenant que « Dieu se réjouit ou s'attriste » des actes de Ses saints (5).

(1) Cfr. le raspoutinisme si fréquent chez les Slaves (Soloviev même y a incliné : *Trois entretiens*, tr. fr. Tavernier, 56-60).

(2) Ibn Adham interrompt un jeûne pour recevoir un ami (Thawrî, ap. Makkî, *qoût*, II, 177, 180). — Cfr. Dârânî (ap. Makkî, *l. c.*, II, 174-175).

(3) « Manger des plats savoureux incite à se complaire en Dieu » (*sic* : Dârânî, ap. Makkî, *l. c.*, II, 177-179).

(4) Thèse de Yaḥya Râzî. — Cfr. *Passion*, p. 777.

(5) Ash'arî, *maqâlât*, f. 97a.

Au siècle suivant, les critiques des théologiens mo'tazilites deviennent plus générales et plus violentes : ils stigmatisent : la doctrine des « états et stations mystiques » professée par Dhoû'l Noûn Miṣrî ; la précellence des saints sur les prophètes, selon Ibn abî'l Ḥawwârî (1) ; la doctrine de l'union transformante (*moṭâ'*) prêchée par Ḥallâj. Des sentences de bannissement sont rendues contre Bisṭâmî (*sobḥânî, jannah, mi'râj*), Kharrâz (*taqdîs, 'ayn al jam'*) et Tostarî ; enfin Ḥallâj et Ibn 'Aṭâ sont mis à mort.

Dès lors, les écrivains ṣoûfîs modérés consacrent un chapitre spécial de leurs manuels à mettre en garde les novices contre les périls spéciaux d'hérésie auxquels expose la mystique. Sarrâj, en son *loma'* (2), les énumère : *tafḍîl al ghanî, fanâ* (['*an*] *al 'oboûdiyah, al bashariyah, al awṣâf*), *ḥoloûl* (*bi'l anwâr, bi'l shawâhid, bi'l mostaḥsanât*), *tafḍîl al walî, ibâḥah, faqd al iḥsâs*, question du *Roûḥ*.

Solamî, en ses *ghalaṭât* (3), reprend la même liste, de façon plus systématique ; il y ajoute : *ro'yah fî'l qoloûb, shaṭḥ*. En revanche, il défend (4) la licéité des « dispenses » (*rokhaṣ*) suivantes : *raqṣ, samâ', 'ors, naẓar ilä'l mord* ; tandis que Hojwîrî ne les mentionne en son *kashf* (5), avec le *tamzîq* (*kharq*), que pour les réprouver.

Ghazâlî, dans *l'iḥyâ*, reprend à peu près l'attitude de Solamî.

Ibn Ṭâhir Maqdisî, dans la *ṣafwah*, justifie également les dispenses (*mizâḥ, tamzîq, raqṣ, samâ'* ; opuscule sur le *naẓar*). Il donne le premier la formule caractéristique de la discipline spirituelle : « l'obéissance prime l'observance » (*al*

(1) Ibn al Jawzî, *nâmoûs*, XI.
(2) Ed. Nicholson, p. 409 seq.
(3) Ms. Caire, VII, 228. — Cfr. *Passion*, p. 791 et tout le chap. XIII.
(4) *Sonan*, ap. Ibn al Jawzî, *l. c.*
(5) Trad. Nicholson, p. 416 seq.

khidmah afdal min al 'ibâdah) ; en suite de quoi, malgré le scandale pharisaïque qui en provient, un directeur spirituel peut ordonner à son disciple de ne pas faire telle prière, de ne pas aller à la mosquée tel vendredi, de ne pas faire le pèlerinage : si le bien de Dieu (et de son âme) le commande.

Pour le ṣoûfisme postérieur, on consultera utilement les listes étendues de *bida'*, innovations, reprochées aux mystiques, par Torkomânî (*loma'*) (1), Shâṭibî (*i'tiṣâm*), 'Abdarî (*modkhal*) (2). Pour la Turquie : Hammer a publié jadis l'analyse des discussions survenues entre l'école du canoniste Aboû'l So'oûd et celle du mystique Berkévi, — et des vingt et un points que le canoniste Qâḍizâdé reprochait au mystique Sîwâsî en 1066/1656 (3). Périodiquement des polémiques analogues ont été, au cours des cent dernières années, poursuivies, à grand renfort d'opuscules, en Egypte, à la Mekke et à Java-Sumatra.

4° *L'appropriation spéciale des termes techniques.*

Un grief à retenir, entre ceux qu'articulent les canonistes et dogmatiques, c'est celui du sens propre, du goût expérimental incomparable que les mystiques prétendent faire adhérer, inhérer à chacun de leurs « termes techniques », vocables prélevés par eux dans les vastes ressources du lexique arabe ordinaire. Ces mots, selon eux, ne sont pas simplement des images décalquées d'objets sensibles, ou des schémas de charpente des concepts rationnels, ce sont éminemment des *allusions* indiquant des réalités spirituelles, des « vertus » sanctifiantes que seule la pratique persistante d'une règle de vie concertée permet de découvrir, de savourer ; en les acquérant graduellement. Pour comprendre, il

(1) *Loma' fi'l ḥawâdith wa'l bida'*, ms. Caire, taṣaww., n° 701.
(2) Les deux derniers livres ont été imprimés au Caire.
(3) Hammer, *Gesch. Osm. Reich.*, VI, 679 et V, 576.

faut avoir commencé à pratiquer. Cette doctrine des *aḥwâl*, des *maqâmât*, explicitée par Miṣrî et Moḥâsibî, est caractéristique de tout mysticisme ; elle est congénitale au soufisme.

Le poète, déjà, sait graver l'empreinte caractéristique de son expérience personnelle de l'univers, sur les termes communs qu'il emploie ; mais combien plus le mystique. Dès Ḥasan Baṣrî le phénomène est observable ; il prend des mots usuels (1), comme *fiqh*, *nîyah*, *nifâq*, *riḍâ* (2), dans un sens d'expérimentation interne, d'introspection morale, qui en approfondit singulièrement la portée. De même Ibn al Mobârak (3) pour *qira'ah* (4) et *fotoûwah*, Shaqîq pour *tawakkol*. L'emploi est précisé, d'ailleurs, par des définitions sur lesquelles les nuances de l'expérimentation personnelle de leurs successeurs viendront apporter tant de fines retouches.

Ces termes n'ont pas, isolément, de valeur absolue ; ils valent, comme des bornes milliaires, par rapport à un but commun, ils représentent les degrés successifs d'un « itinéraire de l'âme vers Dieu ». Déjà chacun d'eux est susceptible d'être compris suivant une assimilation graduelle ; cet approfondissement du sens d'un même mot, corrélatif à la progression dans l'expérimentation mystique, a été systématiquement exposé par Harawî en ses *manâzil al sa'irîn*.

Ce gauchissement gradué des termes techniques, leur appropriation intentionnelle croissante à une signification de plus en plus personnelle et vivifiante pour le lecteur, n'est qu'une étape dans le « voyage intérieur » (*safar*) qu'il s'agit d'achever heureusement ; c'est un avertissement direct, '*ibrah*, destiné à réveiller la conscience du lecteur, dissociant

(1) Non pas des mots artificiels, comme le fera plus tard l'école d'Ibn 'Arabî.

(2) Makkî. *qoût*, I, 153 ; Sh. tab. I, 29 ; *Passion*, p. 510.

(3) Makkî, *id.*, I, 251.

(4) *taqarra'a* au sens de *tanassaka* (Goldziher).

sa pensée d'avec les apparences et les formes des actions et œuvres humaines, pour reporter et fixer son attention sur leur dedans, sur la grâce divine qui y modalise précisément pour lui ses actualisations. « Quand on considère ses œuvres, on perd de vue Celui pour qui on les accomplit ; quand on considère Celui en vue de qui on agit, on perd de vue la considération des œuvres », note al Ḥallâj. C'est là le but.

Au terme, le mystique attentif saisit en toute phrase, en toute action, même la plus minime en apparence, le sens *anagogique* (*moṭṭala'*), un appel divin. Et le dialogue peut alors commencer, entre l'âme humble et recueillie, et la transcendante Sagesse divine. Les mots assumant alors pour l'âme la plénitude spéciale de leur réalité momentanée, les locutions divines se font entendre en elle ; puis l'âme réforme son vocabulaire à leur image ; et, au seuil de l'union mystique, intervient le phénomène du *shaṭh*, l'offre de l'échange, l'interversion amoureuse des rôles est proposée ; l'âme soumise est invitée à vouloir, à exprimer, sans s'en douter, « à la première personne », le point de vue même de son Bien-aimé ; c'est l'épreuve suprême de son humilité, le sceau de son élection.

Les premières ébauches du *shaṭḥ* apparaissent chez Ibn Adham et Râbi'ah ; Bisṭâmî dit son enivrement à l'avoir entrevu ; Ḥallâj en donne non seulement des exemples indéniables, mais des analyses psychologiques très poussées. Shiblî y fait souvent allusion.

Après Shiblî, les cas de *shaṭḥ* se raréfient en mystique musulmane, et leur niveau s'abaisse. Les *shaṭḥiyât* attribuées à Kîlânî, Rifâ'î et Ibn 'Arabî sont presque illisibles, quand on a examiné celles de leurs grands devanciers. Le vertige d'orgueil qui perçait chez Bisṭâmî et Tostarî les induit en des phrases (1) d'une puérilité affligeante : « Mon

(1) Combien on leur préfère l'humble réponse de Naṣrâbâdhî, à qui

pied est sur le cou de tous les saints », « Me voici le Trône de Dieu », etc. S'efforçant, par soumission aux théologiens, de « maintenir la distance » entre l'inaccessible transcendance divine et leurs actes d'adoration, ils prennent leur revanche en s'enorgueillissant du moins à se trouver hors de portée des autres hommes.

5° *La question des fausses attributions :*

a) *Le ḥadîth morsal et le ḥadîth qodsî.*

Le phénomène du *shaṭḥ*, langage extatique, où le mystique avoue n'être qu'un porte-parole, le « porte-voix » inerte d'où sort la parole de Dieu, donne la clef de deux particularités de l'Islam primitif, étudiées en *ḥadîth* sous le nom de : *ḥadîth* « relâché » (*morsal*) (1), et *ḥadîth* « sacré » (*qodsî*).

Dès le IIIe siècle de l'hégire, les fondateurs de la science critique du ḥadîth dénoncent avec indignation divers « faussaires » (*waḍḍâ'oûn*), colporteurs de prétendues sentences prophétiques, dont ils ont en réalité inventé la teneur, et dont ils seraient incapables de retracer la généalogie (*isnâd*) permettant de remonter, de témoin en témoin, jusqu'au prophète auquel ils les attribuent. Certes, il y a eu des faussaires : par intérêt économique, ambition politique, parti-pris d'école, et même désir pervers de décevoir autrui (2). Ces critiques du *ḥadîth*, en nous énumérant ces diverses catégories de fraude, en ajoutent une autre : celle des gens pieux (*ṣâliḥoûn*), qui inventent des *ḥadîth* « pour toucher les cœurs », qui forgent des *isnâd* imaginaires pour répandre des textes qui sont de simples incitations à la prière, à la pénitence, à l'amour divin, des promesses d'indulgences

il avait été dit : « Il n'y a rien, en toi, de ce qui fait les véritables amants » : « Cela est vrai, je n'ai rien d'eux, rien que leurs sanglots ; et c'est ce qui m'incendie » (Qosh. 172).

(1) Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 141.

(2) Id., *Vorlesungen*, trad. fr., 38-39.

plénières (*rokhaṣ*) attachées à l'observance de telle ou telle dévotion surérogatoire (1). Ici, la mentalité du « faussaire » est moins simple, et mérite une étude plus attentive.

Qu'il y ait eu, au IIIe siècle de l'hégire, des gens pieux, pris sur le fait, convaincus, à tout le moins, d'avoir fabriqué de faux *isnâd*, les cas d'Aboû 'Iṣmah 'Abdî (2), Jawbiyârî et Gholâm Khalîl semblent l'attester. Mais ils paraissent jalonner le point de résorption final et la perversion d'un processus psychologique dont nous trouvons, aux siècles précédents, les formes primitives et licites, et l'origine. Ces faussaires pieux essayaient, par prudence profane, de se servir du couvert protecteur d'une transmission correcte, pour pouvoir continuer à utiliser, quant au dogme et aux mœurs, une source d'informations *préternaturelle*, désormais captée et canalisée : consulter, par mantique ou par mystique, en « rêve » ou en « extase », Moḥammad et d'autres prophètes décédés, et même interroger surnaturellement Dieu.

Dans le premier cas, pour lequel nous connaissons diverses méthodes d'évocation, notamment celle de Zohrî (3), employée par Ibn 'Okkâshah pour un rêve célèbre, consultation du Prophète dont Ibn Ḥanbal attesta l'authenticité devant Motawakkil (4), — les plus anciens mystiques éditaient la communication, ainsi obtenue directement d'un prophète mort, comme un *ḥadîth morsal*, c'est-à-dire un texte de prophète absolument (5) péremptoire, dont l'éditeur se permet de « relâcher », d'écourter l'*isnâd*, tant il est convaincu de l'authenticité de sa teneur.

(1) Malik ibn-Dînâr le reproche déjà à Abân-ibn abî 'Ayyâsh (Dhahabî, *i'tidâl*, s. v.). — Cfr. *Passion*, p. 749.

(2) Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 155-156.

(3) Et d'Ibn Sîrîn. C'est *l'istikhârah*, restée légale si privée.

(4) Malaṭî, *ta'bîh*, f. 28 30.

(5) D'où cette acception de *morsal* (cfr. *asmâ morsalah*, opp. à *moḍâfah*, ap. 'A. M. Kindî, 34 ; et la *maṣlaḥah morsalah* des Malikites).

Dans le second cas, où les sentences recueillies dans l'expérimentation mystique font parler Dieu directement, à la première personne (et non indirectement, le citant comme un interlocuteur, ainsi que le Qor'ân), nous avons affaire au *ḥadîth qodsî*. Ce qui pose la grave question de l'union mystique directe (supérieure à la révélation prophétique indirecte). Aussi la plupart des premiers mystiques musulmans n'osent pas la revendiquer ouvertement. Ḥasan Baṣrî et le pseudo Ja'far donnent leurs *aḥâdîth qodsîyah* comme des *marâsil* (de Moḥammad). Ibn Adham, après avoir tenté d'être plus franc, recule (1), et donne tel *ḥadîth qodsî* comme un *morsal* de Jean-Baptiste. D'autres les donnent comme de David, d'Idrîs, etc. (2). Dârânî, battant davantage en retraite, s'interdit de rien divulguer de ses expérimentations extatiques (*tankît al haqîqah*), sauf ce que des données coraniques et traditionnelles *expresses* confirment. Et c'est ainsi que Bisṭâmî les avouera, émettant à la première personne des mots coraniques presque isolés, cris entrecoupés d'extatique Tirmidhî y réfère, sans les décrire, pour confirmer la discipline traditionnelle qu'il impose à sa vie intérieure. Ḥallâj seul a la loyauté d'éditer telles quelles, à l'usage des autres, les *aḥâdîth qodsiyah* que son expérimentation mystique lui avait fait retrouver ; ce sont ses *Riwâyât*, dont l'*isnâd* est *ilhâmî* (extatique) (3) ; c'est-à-dire qu'il n'énonce plus une succession historique de témoins morts, mais un ensemble actuel de phénomènes où s'affirme la grâce divine.

La polémique des critiques du traditionnisme contre les *ḥadîth* « apocryphes » des mystiques a une grande importance. Elle souligne, avec une acrimonie croissante, une

(1) Makkî, *qoût*, II, 67.

(2) Cfr. Jalâl Roûmî attribuant ses vers à Shams Tabrîzî, Mosaffar Sibtî attribuant son *madnoûn ṣaghîr* à Ghazâlî.

(3) *Passion*, p. 893-904.

divergence de points de vue irrémédiable. Ḥammâd-ibn Salamah stigmatise « l'ignorance » des *qoṣṣâṣ* (1). Yaḥya-ibn Sa'îd Qaṭṭân déclare, à propos de Mâlik-ibn-Dînâr, Moḥammad ibn Wâsi' et Ḥassân ibn abî Sinân, que « ce qu'il y a de plus condamnable, dans la conduite de ces gens pieux à l'égard des *ḥadîth*, c'est qu'ils en reçoivent de n'importe qui » (2). Le problème, ainsi posé, soulève deux questions : une question de méthode et une question de moralité.

Si les critiques du *ḥadîth* avaient réussi à faire prévaloir leur méthode, et éliminé des recueils « authentiques » tous les *ḥadîth* dont les *isnâd* sont apocryphes, les croyants n'y trouveraient plus que de la « viande sèche » (3) comme aliment à la méditation : quelques prescriptions d'hygiène et de civilité, relatives au nettoyage des babouches, ou au bois dont on doit faire les cure-dents. La critique purement formelle des *isnâd* n'aurait pas dû sortir de son rôle négatif de servante qui balaie la maison. S'appuyer sur elle comme critère, pour constituer le « corpus » de la tradition islamique, déduire le rang d'importance sociale d'un précepte religieux du degré d'impeccabilité externe de sa transmission littérale, aboutit à en éliminer indûment les préceptes les plus importants. Si, théoriquement et privément, la recevabilité du témoin est à scruter avant la teneur du témoignage (4), — pratiquement et socialement, la teneur du témoignage peut primer la recevabilité du témoin. En justice, on n'hésite pas, pour atteindre des témoignages d'une teneur exceptionnelle, à changer le mode de consultation des témoins, à forcer même leur aveu. Une méthode de critique historique qui s'impose de n'accepter que les récits de

(1) Excepté Bonânî (Ibn al Jawzî, *qoṣṣâṣ*, s. v.).

(2) Dhahabî, *i'tidâl*, s. v.

(3) *qadîd*. Le mot est d'Aboû Madyan de Tlemcen.

(4) *Passion*, p. 136.

témoins « professionnellement honorables » (1), provoqués et enregistrés suivant des formes régulières, passe à côté (2) de la plupart des événements « insolites », et tombe, au surplus, à propos des autres, dans tous les pièges intéressés, tendus à la crédulité des gens « positifs » par les fabricants de « documents ».

La question de moralité, ensuite. L'école critique des *ahl-al-ḥadîth*, de Yaḥya Qaṭṭân à Ibn al Jawzî et Dhahabî, condamne la *perversité* des auteurs qui, comme Raqâshî, Namîrî, Morrî, Moḥâsibî, et, plus tard, Makkî et Ghazâlî, ont cité dans leurs œuvres des *ḥadîth* apocryphes. Or, ils ne seraient répréhensibles que s'ils avaient agi sciemment, ce qui paraît être le cas d'Ibn Ṭâhir Maqdisî (3), mais n'est le cas, ni de Moḥâsibî, ni de Ghazâlî. Pour ces deux maîtres, l'important, dans une citation introduite, ce n'est pas de savoir si la phrase fut reproduite *in extenso*, mot à mot, ni si c'est bien X ou Y qui la mit, le premier, en circulation ; c'est, comme pour les proverbes, d'avoir apprécié, goûté ce qu'elle vaut comme règle de vie ; cesser d'ergoter sur sa forme, pour en expérimenter le sens (4). Certes l'*iḥyâ* de Ghazâlî est farcie de *ḥadîth* dont l'*isnâd* est indéfendable. Mais ce point, ici, est secondaire, l'*iḥyâ* n'étant pas un manuel de critique textuelle, mais un guide d'édification morale. Ghazâlî se souciait assez peu de la paternité des citations qu'il réunissait, et beaucoup de leur signification morale

(1) '*odoûl* de la jurisprudence islamique.

(2) Comme si l'on se bornait, pour comprendre l'histoire d'une négociation diplomatique, à la lecture des télégrammes ministériels publiés dans les livres « bleus » ou « jaunes » ; cf. une bataille, d'après les bulletins d'opérations du troisième bureau ; un débat parlementaire, d'après les journaux officiels ; une biographie quelconque d'après les pièces destinées aux archives administratives (mairies, notaires, police).

(3) *ṣafwah*. Cf. Maysarah, soûfî d'Abbâdân (Goldziher, *M. St.*, II, 394).

(4) Cfr. aussi Ibn Sînâ et les philosophes.

pour le lecteur. Il n'écrivait pas l'*iḥyâ* pour des curieux, amateurs d'archéologie, mais pour des consciences, avides de méditation morale.

Et cela nous amène à une dernière question : comment apprécier la « culpabilité » des moralistes qui se sont faits eux-mêmes « *waḍḍâ'oûn* », inventeurs de *ḥadîth*. Certes, déguiser le fait même de l'invention d'un *isnâd* de transmission est une faute, une lâcheté ; mais cette faute préliminaire et vénielle ne laisse pas préjuger du reste, puisqu'un *ḥadîth*, encore une fois, n'a pas cours parmi les croyants, en raison de sa date d'origine (1), mais en vertu de sa teneur ; c'est essentiellement une règle de conduite, préconisée *hic et nunc*. Est-il licite d'inventer un récit imaginaire, relatif à un cas de conscience ? Telle est la question : c'est tout le problème de l'invention artistique, de l'originalité personnelle dans le style, problème dont la solution diffère profondément suivant les civilisations, qu'elles dérivent de la tradition linguistique indo-européenne ou de la tradition sémitique.

La tradition sémitique, *postérieure* au monothéisme abrahamique et mosaïque (2), réserve à Dieu seul toutes les initiatives et innovations créatrices, — et, en dehors de révélations expresses, solennellement provoquées par Lui, elle traite avec une méfiance extrême toute inspiration privée, surtout la fantaisie profane des poètes. La tradition aryenne, polythéiste, idolâtrique et libertaire dès ses origines, s'est toujours complue dans la fable, la fiction littéraire et artistique, peinture ou sculpture, drame ou roman, — ce en quoi les sémites dénoncent, soit une usurpation blasphématoire

(1) Comme une pièce de musée chez les marchands d'antiquités.

(2) Car l'imagination artistique est intense chez les Chaldéens et Phéniciens.

par l'homme du rôle de Dieu, seul donateur de la vie ; soit une conception sacrilège de la vérité de Dieu, soupçonné de raconter des fables (1) à Ses serviteurs.

Par une méditation plus profonde, les mystiques musulmans, triomphant de ces répugnances, admettent que l'omnipotence divine n'exclut pas la mise en valeur par l'homme de Ses dons ; que le saint peut devenir ceci, dont l'artiste n'est que l'image périssable, l'instrument libre et vivant du Poète unique, de la puissance créatrice ; et qu'on peut raconter des paraboles, même sur Dieu, pourvu qu'on s'oublie soi-même et qu'elles fassent penser à Dieu.

Platon a excellemment exposé cette tendance à la fin du *Gorgias* : § LXXIX «... Ecoutez donc, comme disent les gens, la très belle histoire que voici. Vous croirez peut-être que ceci est une fable, mais pour moi c'est une *histoire*, et je vous donne ces choses pour vraies » (2). Les mystiques envisagent leurs paraboles catéchétiques comme ces prophéties véridiques qui se vérifieront le jour venu, mais qu'on ne peut dire « vraies » qu'au fur et à mesure qu'elles se réalisent. La vérité de leurs paraboles s'observe *à posteriori* dans leur fécondité sociale, dans le pullulement d'imitations, la variétation foisonnante d'images, de synonymes, d'applications viables qu'elles provoquent chez ceux qui les ont entendues attentivement. Vérité délicate à saisir, hélas, que seuls expérimentent ceux qui en ont été trouvés dignes, ou furent assez humbles pour s'en avouer d'avance indignes.

b) *Table des auteurs responsables de certains ahâdîth qodsiyah célèbres.*

Aboû Dharr : « *man taqarrab... shibrã..., dhirâ'ã...* » (Moḥâsibî, *ri'âyah*, 12ª, l'attribue à Ibn Mosayyib ; Hanbal V, 153 ; Nabhânî, *jâmi'* n° 30).

(1) Question des livres « historiques » de l'Ancien Testament.

(2) Cfr. le récit d'Er l'Arménien ; — et celui de Thespésios (ap. Plutarque, *Délais*).

Ka'b : « *ana jalîs man dhakaranî* » et *ḥadîth al jomjomah* (selon *Ḥilyah*, s. v.).

Ḥodhayfah : « *yad Allah ma'* (var : *'alä*) *al jamâ'ah* (Ḥanbal, I, 406 ; repris par Ibn 'Iyâḍ, selon Malaṭî, 143 ; Ibn Baṭṭah 'Okbarî, *sharḥ wa ibânah*) — ; et *ḥadîth al ibtilâ* (cfr. *Passion*, p. 621 ; Mottaqî, *Kanz*, V, 164 ; attribué par Ibn al Jawzî, *mawḍoû'ât*, à Yamân ibn 'Adî).

Ibn Mas'oûd : « *ṭoûbä liman lam yoshghil qalbaho bimâ tarä 'aynâho...* » (Moḥâsibî, *ri'âyah*, 15ᵃ ; attribué ensuite à Jésus ; cf. Asin, *Logia*, n° 20).

Ḥasan Baṣrî : « *man 'ashiqanî 'ashiqtoho..*, » (selon 'Abd al Wâḥid-ibn Zayd ; ap. *Ḥilyah*, s. v. ; admis (1) par Ibn Sînâ, *'ishq*) — *tarjîḥ midâd al 'olamâ 'alä dam al shohadâ* (Manjanîqî, ap. Soyoûṭî, *la'âlî* (2), s. v. ; admis ensuite comme *ḥadîth* viâ Ibn 'Omar ; selon Kürküt, *Ḥarîmî*) — *yâ moqallib al qoloûb, thabbit...* (selon Ibn Sa'd, IV, 128 ; Ibn 'Iyâḍ en fait un *ḥadîth*, — selon *Ḥilyah*). — *Khayr al omoûr awsaṭohâ* (*'iqd*, I, 250 ; selon Goldziher, *RHR*, XVIII, 193).

Yazîd Raqâshî : *ḥadîth ghibṭat al motaḥâbbîn* (Makkî, *qoût*, I, 222 ; comp. Nabhânî, *jami'*, n° 31).

Ibrahim-ibn Adham : *Konto sam'aho wa baṣaraho* (selon Moḥâsibî, *maḥabbah*, cf. Makkî, *qoût* II, 67 ; admis dès Bokhârî) — *al 'ârif fârighã...* (id. ; cfr. *Passion*, p. 472).

Foḍayl-ibn 'Iyâḍ (cfr. *suprà*) : « *odhkoroûnî adhkorokom* » (selon ms. Londres Or. 8049, f. 30ᵇ).

Aḥmad Jawbiyârî : « *'oṭloboû' al 'ilm, walaw bi'l Ṣîn* » (admis par Ibn Karrâm ; Dhahabî, *i'tidâl*, s. v.).

Yaḥyn-ibn Mo'âdh Râzî : « *man 'arafa nafsaho, faqad 'arafa Rabbaho* (selon Soyoûṭî, *la'âlî*, s. v. ; Ibn 'Arabî, *moḥâḍarât*, II, 369).

Sahl Tostarî : « *mâ min âyah... illâ walahâ arba' ma'ânî* »

(1) Sarî en fait un extrait « d'un des livres révélés » (Qosh. III, 165).
(2) Soyoûṭî, *dorar*, 199 ; Ghazâlî, *iḥyâ*, I. 6.

(selon Tostarî, *tafsîr,* 3, 6 ; admis par Ghazâlî, *ladonniyah*, 16).

Mohammad-ibn Yoûnos Kadîmî (+ centenaire en 286) : « *'otlohoû'l hawa'ij 'ind hisân al wojoûh* (admis par Solamî, Ibn Sînâ (*'ishq*) ; cfr. Dhahabî, *i'tidâl*. s. v.).

c) *L'isnâd initiatique ; al Khidr ; les abdâl.*

Le subterfuge des fausses attributions, encore excusable à la rigueur pour des mystiques dénués d'héroïsme civique et désireux pourtant d'initier sous des noms empruntés leurs contemporains à leurs expériences de vie spirituelle, — s'est malheureusement étendu à d'autres domaines, où la question d'authenticité devenait fondamentale. Telle la question qui sera agitée, surtout à partir du V/XIe siècle ; l'*isnâd* initiatique, la « chaîne d'appuis mystiques » rattachant telle ou telle congrégation, maille après maille, aux saints les plus vénérés, aux Compagnons, et au Prophète.

Au III/IXe siècle, la question ne se pose pas encore, les œuvres de Mohâsibî le prouvent (*waṣâyâ*), et attestent (1), corrélativement, que la prise d'un habit spécial (*khirqah, shohrah bi libâs*) n'était qu'une originalité individuelle. L'institution d'ermitages collectifs comme ceux d''Abbâdân, la rédaction de manuels pour la « vie en commun » ont précédé de longtemps l'affiliation congréganiste solennelle et la prise d'habit rituelle.

Au IV/Xe siècle, Ja'far Kholdî nous donne (2) le premier *isnâd* initiatique connu, sorte de *samâ'* livresque, en déclarant que ce sont les *tâbi'oûn*, entre autres Anas-ibn Mâlik (+ 91), qui, par Hasan Baṣrî (+ 110), Farqad Sinjî (+ 131), Ma'roûf (+ 200) et Sarî (+ 253), ont transmis la doctrine mystique à son maître Jonayd (+ 298).

(1) Mohâsibî, *masa'il*, 237-244.
(2) *fihrist*, 183.

Un peu après, Daqqâq donne à Qoshayrî (1) la filiation suivante de ce qu'il appelle plus explicitement son « *akhdh al tariq* » (initiation) : (*1*) les *tâbi'oûn*, (*2*) Dâwoûd Ṭa'î, (*3*) Ma'roûf, (*4*) Sarî, (*5*) Jonayd, (*6*) Shiblî, (*7*) Naṣrâbâdhî.

Au siècle suivant, cette « chaîne » s'enjolive, avec la fondation des grands ordres, de précisions dérisoires apportées aux quelques rares faits attestés concernant leurs origines. Voici sa forme classique (2) : (*1*) 'Alî, (*2*) Ḥasan Baṣrî, (*3*) Ḥabîb 'Ajamî, (*4*) Dâwoûd Ṭa'î, (*5*) Ma'roûf, (*6*) Sarî, (*7*) Jonayd, (*8*) aboû 'Alî Roûdhbârî (+ 322), (*9*) aboû 'Alî Kâtib (+ 340) ou bien Zajjâjî (+ 348), (*10*) aboû 'Othmân Maghribî (+ 373), (*11*) aboû'l Qâsim Gorgânî (+ 469) (3).

Cet *isnâd* de la *khirqah* fut critiqué de bonne heure. L'échelon *1-2* est faux ; Ḥasan et 'Alî ne se sont pas rencontrés (4) (Ibn Diḥyah, Ibn al Ṣalâḥ, Dhahabî). L'échelon *3-4* est faux : Ḥabîb est mort à Baṣrah, Dâwoûd vivait à Koûfah (Dhahabî) (5). L'échelon *4-5* est faux : Ma'roûf n'est pas allé à Koûfah (Dhahabî) (6). L'échelon *5-6* est douteux : Sarî n'a été qu'un disciple indirect de Ma'roûf (7).

Un second *isnâd*, doublant le premier, remplace les échelons *1-4* par la lignée des imâms 'alides jusqu'à 'Alî Riḍâ (né 183 + 203 à Ṭoûs) : il aurait revêtu de sa *khirqah* Ma'roûf (+ 200), qui se serait fait son portier après sa conversion. Ibn al Jawzî, en ses *faḍa'il Ma'roûf*, et Dhahabî ont souligné

(1) Qosh. 158 ; éd. Anṣârî, III, 245, IV, 36.
(2) 'Alî Borhânî, *zahrah*, *in fine* ; Ibn abî Oṣaybi'ah, *'oyoûn*, II, 250.
(3) Cfr. rem. de Jâmî, 347.
(4) Ici chap. IV, § 3.
(5) Ici chap. IV, § 2.
(6) En réalité Ma'roûf était le disciple de Bakr-ibn Khonays, disciple de Bonânî.
(7) Ici chap. IV, § 6.

les impossibilités chronologiques de cette ridicule légende, admise par Qoshayrî (1)

On peut ranger ici deux sortes de falsifications fréquemment commises par les mystiques postérieurs. L'une consiste à mettre sous l'*isnâd* d'un nom respecté des sentences et des vers que l'on veut faire échapper aux censures des théologiens (2). Nous parlons plus loin du *tafsîr* attribué dès le IV/X[e] siècle à l'imâm Ja'far ; de même les *khoṭab* attribués à 'Alî par Ṭabarsî, et pouvant être de l'imâmite Mofaḍḍal, — et le faux *diwân* de 'Alî où il y a des pièces à restituer à Sohrawardî d'Alep (3). Mehren a admis bien légèrement l'authenticité des « lettres » d'Ibn abî'l Khayr (4) à Ibn Sînâ, — d'Ibn Sab'în à Frédéric II ; l'authenticité des lettres d'Ibn 'Arabî à Fakhr Râzî est également problématique (5).

L'autre sorte de faux consiste à qualifier d'apocryphes les œuvres les plus compromettantes de mystiques audacieux. C'est ainsi que Sha'râwî, sans aucune preuve à l'appui, déclare que les *foṣoûṣ* ne sont pas d'Ibn 'Arabî (6) ; et que Nabhânî, récemment, retirait à Nâbolosî son *ghâyat al maṭloûb* (7).

(1) Qosh. I, 82-83. — Cfr. les prétendues entrevues de Jonayd avec Ibn Kollâb et avec Aboû'l qâsim Ka'bî (Ibn al Najjâr ; Sobkî ; Yâfi'î, *nashr*. II, 377) ; la légende d'Aḥmad Sibtî, frère de Haroûn (*fotoûḥât*, I, 668) ; celle des *ahl al ṣoffah*.

(2) *'ayniyah* de Jîlî attribuée à Kîlânî.

(3) Ex. la pièce *Dawâka fîka*... (Torkomânî, *loma'* ; Nâbolosî, *Kashf al sirr al ghâmiḍ*) ; imitée en turc par Niyâzî : « *Dermân ardrdam*... » (1[re] shîniyah).

(4) *Traités mystiques*, 1891, III, § 3 ; cf Goldziher, *Vorlesungen*, IV, n. 121 ; et son quatrain apocryphe contre les *madrasah* (lui qui fit créer la Niẓâmiyah) et nommant les *calenders* (fondés au XIII[e] siècle). Langlès, suivi par Dozy et Salmon, a avancé de deux cents ans l'époque d'Ibn abî'l Khayr.

(5) Goldziher, *l. c.*, IV, n. 125.

(6) Ap. Sha'râwî, *laṭa'if*, II, 29.

(7) Préface aux *mada'iḥ*.

Il ne faut pas s'exagérer, d'ailleurs, l'importance de ces rectifications critiques, qui, en détruisant certains détails plaqués aussi arbitraires que maladroits, ne changent guère la courbe historique de l'évolution des idées, telle que la tradition se la représente. Les mystiques musulmans eux-mêmes avouent sans honte leur incertitude sur les intermédiaires qui leur ont transmis la *khirqah*. L'idée d'un enchaînement ininterrompu, assez étrangère à l'occasionnalisme coranique, n'a été accueillie par eux que pour répondre aux objections des traditionnistes ; et l'on peut penser qu'elle s'infiltra chez eux, comme dans les autres corps de métiers, grâce à la propagande alide des Qarmaṭes. Dans le tableau des XVII patrons des corporations majeures, qui semble d'origine fatimite, figurent plusieurs mystiques : Dhoû'l Noûn Miṣrî (V), Ḥasan Baṣrî (VII), aboû Dharr (XIII), aboû'l Dardâ (XIV) (1).

Beaucoup de mystiques, répugnant à se servir de justifications aussi artificielles que ces *isnâd*, disent hardiment avoir reçu leur *khirqah* d'al Khiḍr (ou Khaḍir) (2). La signification réelle de cette prétention est transparente. « Al Khiḍr » est le nom traditionnel de ce personnage anonyme qui, dans le Qor'ân, se montre un saint de Dieu, *supérieur* aux prophètes, puisqu'il est le guide chargé de diriger Moïse (3) (Qor. XVIII, 64-81), le dépositaire de l'*'ilm ladonnî*. Le mystique qu'il initie se trouve sanctifié, émancipé de la tutelle de la loi prophétique. Un des axiomes du ṣoûfisme

(1) Voir Goldziher, introd. au *Kitâb al mo'ammarîn* de Sijistânî ; et les *Kotob al fotoûwah*, par exemple celui de 'Obaydallâh Rifâ'î (1082 hég. : ms. Damas, Zah. tas. 81).

(2) Livre spécial de Sha'râwî (*Khiḍriyah*, p. 13) sur ceux qui ont été en rapports avec al Khiḍr : Ibn Adham ; Miṣrî, Bisṭâmî, Jorayrî, Tirmidhî, Kîlânî, Ibn 'Arabî, Shâdhilî. — Cf. Khark., 213a, 'Aṭṭâr II, 92-94 ; Hazm IV, 180.

(3) Remarque de Rabâḥ Qaysî (Sh. tab. I, 46).

c'est que al Khiḍr est immortel (1), puisqu'il est le directeur spirituel par excellence, qui dicte au cœur les formules de prière (2). Son nom complet est, selon Simnânî (3), « Aboû'l 'Abbâs Balyân-ibn Qalyân-ibn Fâligh al Khiḍr » (4).

Si la transmission régulière, par *isnâd*, de l'initiation mystique n'est qu'un argument secondaire, et d'usage externe, comme le prouve la *khirqah khiḍriyah*, les mystiques musulmans ne nient pas qu'il y ait, à chaque instant donné, une hiérarchie précise entre les grâces sanctifiantes que l'omnipotence divine dispense sur terre, tantôt ici, tantôt là, tout en veillant à ce que le nombre de leurs titulaires demeure constamment fixe (5). C'est le thème fameux des *abdâl*, des saints « apotropéens » qui se succèdent par permutation (*badal*), constituant les piliers spirituels sans lesquels le monde croulerait. Doctrine beaucoup plus ancienne en Islâm qu'on ne le croit généralement, elle n'est pas forcément d'origine imâmite quoi qu'en ait dit Ibn Khaldoûn (6). Elle est classique au IV/Xe siècle (7), admise par

(1) *Passion*, p. 424. Allusion au livre d'Ibn al Jawzî contre cette croyance (*'ajâlat al montaẓir fî ḥâl al Khaḍir*, cité ap. Ibn 'Aṭâ 'Allah, *laṭa'if*, I, 87).

(2) A Ibrahîm Taymî (Makkî, *qoût*, I, 7), Ibrahîm Khawwâṣ (Qosh. III, 53 ; cfr. I, 71, IV, 173).

(3) Ap. *'orwah*, extr. in Abulfazl, *Ayin-i-Akbarî*, trad. Jarrett, III, 376.

(4) Il « renouvelle sa jeunesse » tous les 120 ans (en 240, 120, 1 hég, 120, 240, 360...). Il parcourt incessamment la terre, d'où son surnom, chez les chrétiens du Moyen âge, de « Tervagant » (hypothèse de J. Ribera). Il aime le *raqṣ* et pratique l'alchimie. Voir le travail de Vollers.

(5) Cette idée est devenue, chez les *druzes*, la thèse du nombre invariable des âmes (il y a compensation immédiate entre les naissances et les morts, les âmes se réincarnent immédiatement).

(6) *Moqadd.*, trad. Slane s. v.

(7) *Passion*, p. 753-754. Moḥâsibî, *masa'il*, f. 233, *maḥabbah*, f. 6 ; Tirmidhî, *rasa'il*, f. 180, 319 ; Jonayd, ap. Kal. 54 ; Soyoûṭî, *Khabar dâll*... ap. « *Machriq* », XII, 194 seq.

les Sâlimiyah et les Ḥanbalites, et affecte une grande variété de formes, différenciées par une complexe élaboration antérieure. En fait, on la mentionne, en termes exprès (1), dès le III/IXe siècle, en connexion avec le *ḥadîth al ghibṭah*, enseigné par Ḥasan Baṣrî, Yazîd Raqâshî, Ibn Adham et Wakî' (2), la *khollah* abrahamique, et les « trois vertus fondamentales » (3).

Sous sa forme la plus ancienne, il s'agit de « 40 » *abdâl*, nombre sémitique traditionnel pour désigner la pénitence et l'expiation (4), auxquels furent, dans la suite, soumis 300 *noqabâ*, 70 *nojabâ*, et surimposés 7 *omanâ* (var. : *abrâr*, *awtâd*, *akhyâr*), 4 ou 3 *'amoûd* (var. : *athâfî*) et 1 *qoṭb* (ou *ghawth*), suivant une distribution géographique et un rôle administratif variant avec chaque auteur (5). On peut reconnaître dans ces conceptions un travail d'esprit parallèle à celui des *Noṣayris* (sur les 4 *arkân*) et des *Qarmaṭes* ; la remarque

(1) Ibn abî'l Donyâ spécifie les vertus morales « abrahamiques » des 40 *abdâl*, qui ne surpassent pas les autres par le nombre des prières ni des jeûnes, ni des mortifications, ni des exemples extérieurs, — mais par la sincérité de la continence, la bonne volonté, la paix du cœur, le bon conseil fraternel à tous les musulmans « *ibtigha'a marḍât Allah* » (Soyoûṭî, *l. c.*, 204 ; p. 201, Ibn abî'l Donyâ, en son *kitâb al sakhâ*, donne une récension plus courte de ce texte, comme un ḥadîth de Ḥasan d'après Ṣâliḥ Morrî). Ma'roûf, Dârânî, Nibâjî et Bishr Ḥâfî essaient de définir les *abdâl* (id., p. 200-204).

(2) *Passion*, p. 749.

(3) Soyoûṭî, *l. c.*, p. 204 (Solamî) ; cfr. *Passion*, p. 493, 510.

(4) Voir Ancien et Nouveau Testament, s. n. ; Qor'ân, s. n. « *arba'în* » ; les « quarante martyrs », dans la toponomastique orientale.

(5) Voir la théorie : de Kattânî (+ 322) ap. Sh. tab. I, 110 ; d'aboû 'Othmân Maghribî (+ 373), ap. Tahânawî, *Kashf*, p. 846 ; de Makkî, *qoût*, I, 109, II, 78 ; de Tirmidhî, ap. Baqlî, t. I, p. 501. Cfr. Jâmî, 21. Actuellement, l'assemblée des « saints intercesseurs » (*ḥaḍrah*) universels passe pour se composer de Kîlânî, Badawî, Dasoûqî, sous la présidence de Rifâ'î.

de Maghribî que le chef hiérarchique connaît ses subordonnés, « mais qu'eux ne le connaissent pas » réfère à un principe maçonnique effectivement appliqué dans les sociétés secrètes ismaëliennes ; mais ce n'est pas une preuve décisive d'emprunt thématique.

Nous savons que les saints spécialement vénérés par Ibn Adham étaient : Mâlik-ibn Dînâr, Bonânî et Sikhtiyânî ; par Bishr Ḥâfî : Wohayb-ibn-al Ward, Ibn Adham, Ibn Asbâṭ et Moslim Khawwâṣ (1). Les saints vénérés par les Sâlimîyah étaient, selon Makkî (2) : Ibn Adham et Shaqîq, Miṣrî, Bisṭâmî et Tostarî.

(1) Tagr. I, 413.
(2) *qoût*, II, 76 (s. v. *khollah*).

CHAPITRE IV

LES PREMIÈRES VOCATIONS MYSTIQUES EN ISLAM

SOMMAIRE.

Avant-propos.

De tout ce qui précède, il ressort que l'étude biographique des premières vocations musulmanes à la mystique est d'une importance capitale pour qui veut analyser la formation du lexique technique du ṣoûfisme. L'historien des arts peut étudier et goûter la trame d'une chanson populaire, et même la technique d'une œuvre classique, sans être astreint à pâlir sur la biographie de leurs auteurs ; examiner si Leïla était aussi belle que Majnoûn l'a dite, si le peintre de l'« Embarquement pour Cythère » a visité Cérigo, si Aboû Nowâs aimait réellement participer aux scènes licencieuses que ses vers décrivent, — ne tranche pas la question fondamentale, ne nous éclaire pas sur la valeur intrinsèque de l'œuvre. De même dans l'histoire des sciences et des philosophies, même juridiques, morales et politiques ; on peut, à la rigueur, apprécier l'économie et la portée d'un système, sans approfondir les intentions directrices des faits et gestes de son inventeur. Les arts et les sciences ne touchent l'homme qu'accidentellement, nous effleurent à la surface.

Mais il n'en est plus de même en mystique. Cette science expérimentale, cette méthode introspective vise, par définition, la réalité même, le fond de l'homme, l'intention sous l'intonation, — le sourire, sous le masque, — elle cherche, sous le geste de la personne, une grâce toute divine. Elle est fondée, par conséquent, sur l'appréciation du degré de sincérité de chacun, elle examine chaque conscience « par transparence » ; on ne saurait y progresser sans s'appuyer sur une enquête très serrée scrutant la vie menée et les œuvres laissées par ceux qui prétendent l'enseigner. Les chapitres IV et V ébauchent cette enquête, relativement aux personnalités marquantes du mysticisme de l'Islam à ses débuts.

1° *Les données coraniques.*

a) *Les paraboles du Qor'ân et le problème de la vie intérieure chez Moḥammad.*

Si la Chrétienté est, fondamentalement (1), l'acceptation et l'imitation du Christ, *avant* l'acceptation de la Bible, — en revanche, l'Islam est l'acceptation du Qor'ân *avant* l'imitation de Moḥammad. Et cela, conformément aux déclarations expresses du prophète Moḥammad lui-même, qui a enseigné avec insistance les versets (2) marquant la dépendance stricte (et l'infériorité) où sa personne était placée à l'égard de son mandat (3).

Nous avons donc à examiner si le Qor'ân propose des thèmes de méditation mystiques, avant de discuter si Moḥammad eut, ou non, une vie intérieure à tendances mystiques.

L'européen, qui ne s'est pas familiarisé avec la concision sémitique, avec les brefs éclairs des Psaumes (4), suppose communément qu'il n'y a pas de tendances mystiques dans le Qor'ân. En d'autres termes, qu'il ne renferme pas de passages qui soient à prendre dans un sens *anagogique* (*moṭtala'*) (5). Et pourtant, dans diverses soûrates, mecquoises aussi bien que médinoises, il y a maint passage allégorique (6), où une réflexion un peu attentive de notre part (*à*

(1) En exceptant les *ébionites* d'autrefois et les *sabbatariens* d'aujourd'hui.

(2) Qor. XXVIII, 86 ; VII, 188 ; III, 138 ; VI, 107 ; XLI, 5 ; XLVII, 21 ; LXXII, 21, 24.

(3) D'où l'induction légitime : des *Wahhâbites*, réformant la *ṣalât 'alä'l Nabî* ; et des mystiques, qui attendent de la sainteté seule l'accomplissement parfait de la loi annoncée par les prophètes (*tafḍîl al walî*).

(4) *qanâdîlo rohbân... fî manâzili'l qoffâl.*

(5) *Passion*, p. 705.

(6) Dès Ibn 'Abbâs, XIII, 28 est allégorisé ainsi : « l'*eau*, c'est la science ; et les *ruisseaux*, les cœurs » (*'awârif*, I, 61) ; cfr. Ḥasan sur la soûrate CII ; et un littéraliste comme Ibn Ḥanbal sur le sens anagogique de noms comme *Kawthar*, *Ṭoûbä*, *Kâfoûr*.

fortiori une méditation de croyant) entrevoit plus qu'une anecdote offerte à l'imagination, qu'une définition véritable proposée à l'intelligence, ou qu'une injonction juridico-morale opposée à nos désirs. Ces versets (*âyât*) contiennent un « avertissement », *'ibrah*. Ce sont des paraboles condensées, mais expressives, dont la véhémence répugne d'ailleurs aux consciences hautaines et pharisaïques des *foqahâ*, car il faut consentir à les accepter pour pouvoir les comprendre. Aussi les commentaires purement juridiques les sautent généralement. Ex. :

Les paraboles de la vocation : « Quel souvenir, pour qui a là un cœur, et sait prêter attention ! » (L, 36) (1). Bâtir en son cœur un édifice « fondé sur la piété envers Dieu, et non sur une terre qui croulera » (IX, 110-112). La vie de ce monde est comme l'eau qui passe, la récolte qui sèche (VI, 99 ; X, 25 ; XIII, 18 ; XVIII, 43 ; LVII, 19). Au sacrifice (2) rituel du pèlerinage, « ce n'est pas le sang ni la chair des victimes, c'est la piété qui monte jusqu'à Dieu » (XXII, 38). Une parole d'affection qui pardonne vaut mieux qu'une aumône qui blesse » (II, 265).

La séparation des bons et des mauvais : le sort différent des cœurs sincères et des hypocrites (II, 263, 266, 267, 268 ; LXVIII, 17), de ceux qui s'appuient sur Dieu, ou qui comptent sur eux-mêmes (XXXIX, 30 ; XVIII, 31-40) : les uns sont comme la graine qui pousse (XLVIII, 29), l'épi qui fructifie (II, 263), l'arbre qui grandit (XIV, 29) ; les autres sont comme des captifs, des muets, des sourds (XVI, 77, 78 ; XI, 26), des égarés, qui marchent à tâtons sous la lueur des éclairs (II, 117-119), qui suivent un mirage, des nageurs

(1) Voir son rôle dans Moḥâsibî (*ri'âyah*, f. 4b).

(2) Goldziher, *Vorlesungen*, trad. fr., 16. — Et tout le verset Qor. II, 172.

pris dans une vague ténébreuse (XXIV, 39-40), des passants pris dans un vent glacial (III, 113) ; leur maison est aussi fragile que la toile de l'araignée (XXIX, 40). Et, au dernier jour, ces âmes, vides de bonnes actions, demanderont en vain aux premières, [telles les vierges folles aux vierges sages] : « Attendez-nous, que nous empruntions de votre lumière ! » (LVII, 13) (1). La soûrate XXXVI mentionne la tristesse de l'apôtre martyrisé pensant à l'endurcissement de ses bourreaux (v. 24), bien plus, la douloureuse réprobation de Dieu Lui-même (2) envers les uns (*yâ ḥasratā*, XXXVI, 29 ; III, 150, VIII, 36 ; XIX, 40 ; LXIX, 50 ; XXXIX, 57), le salut de Dieu Lui-même (3) (*qawlā*) adressé aux autres (XXXVI, 58).

Et les *paraboles de la résurrection* : Dieu, qui vivifie la terre stérile avec de l'eau (XVI, 67 ; XLI, 39) et produit du feu avec le bois vert (4) (XXXVI, 80), saura bien ramener à leurs corps les âmes, comme des oiseaux (5) apprivoisés (II, 262). Ces paraboles, dont l'intention maîtresse s'oriente, de façon indépendante, vers celle de certains psaumes et de certains versets évangéliques, sont destinées à tous ; et ce sont plutôt des conseils d'ascèse que de la mystique. Mais il y a plus, dans le Qor'ân ; il y est fait mention de phénomènes nettement illuminatifs, et même extatiques : *a*) pensées secrètes de Moḥammad mises à jour par Dieu dans son cœur qui se trouve sondé (6) ; examen de conscience involontaire, sans doute, mais dédoublement mental indéniable, où la personnalité spirituelle du sujet avoue une autre Présence, souve-

(1) Sujet d'un des prônes de Manṣoûr-ibn 'Ammâr (+ 225 ; *fihrist*, 184).

(2) Question soulevée ap. Ṭabarsî, 122.

(3) Question soulevée par Moḥâsibî (*Passion*, p. 692 ; ici p. 89).

(4) Allusion au Buisson Ardent.

(5) Cfr. Ḥallâj (*Ṭawâsîn*, p. 27).

(6) Qor. XXXIII, 37 (cfr. *Passion*, p. 722, n. 1).

raine (XCIII, 6-10 ; XXXIII, 37 ; LXXX, 3) ; *b*) circonstances cachées (1) et signification surnaturelle inconnue de certains événements soudainement exposées devant l'âme (2) ; *c*) mention explicite de miracles intérieurs de la grâce survenus à certains prophètes : locutions internes (*iqrâ*), *sharḥ al ṣadr* ou « dilatement de la poitrine », décapage externe du cœur (3), « circoncis » par la foi. Enfin *d*) ravissements, tels que l'événement central de la vocation de Moḥammad, son ravissement nocturne (*isrâ*) à Jérusalem, et jusqu'au *Qâb qawsayn*. Nous avons montré ailleurs (4) comment la méditation coranique des plus grands mystiques musulmans s'était concentrée sur ces thèmes, s'exerçant à retrouver au fond d'eux-mêmes les états d'âme des prophètes favorisés de ces grâces.

On ne peut en dire davantage. Le Qor'ân pose la question d'une *purification* de la profession de foi monothéiste (*ikhlâṣ*), et celle d'une *conformité* habituelle à la volonté divine

(1) Cfr. les curieuses méditations des premiers mystiques sur le « trouble mortel » de Marie avant la naissance de Jésus (Qor. XIX, 23) : « *yâ laytanî mitto qabla hadhâ* ! » « Que ne suis-je morte auparavant ! » : *Avant* qu'on pèche en me soupçonnant à tort (Ibn 'Aṭâ) ; *avant* qu'il me faille penser à un autre (= mon enfant) qu'à Dieu (Kharrâz) ; *avant* que j'aie à demander quelque chose (= des dattes) au lieu de rester (comme avant) abandonnée à Dieu (Ibn Ṭâhir) ; *avant* qu'on adore Jésus, mon fils, en dehors de Dieu (Jorayrî. — Cfr. Baqlî, t. II, p. 8 ; Sh. tab. I, 93). Et le commentaire de Wâsiṭî sur le dattier stérile qui donne à Marie des dattes fraîches (Qor. XIX, 25) ; c'est, dit-il, une image de la conception toute pure, en elle, de Jésus ; un pur don de Dieu (*rizq*), non pas un avantage (qu'elle poursuivît, *ḥarakah*) ni un gain (*kasb*, dont elle fût avare) (Baqlî, t. II, p. 8).

(2) Description de la chute de Satan ; description de la rivalité des Anges désireux de servir Marie au Temple ; paroles de l'Annonciation ; contestations d'Abraham, Noé avec Dieu ; discussion de Moïse avec son guide.

(3) *Passion*, p. 478 ; Ghazâlî, *monqidh*, 7, cf. Qor. V, 10-11.

(4) *Passion*, p. 741 seq., 848.

(*ṭoma'nînah*, *riḍâ* état de grâce) ; il signale donc certains phénomènes mystiques, mais il n'en explique pas la genèse historique (1). Et notamment, il ne fournit aucun document décisif sur l'évolution de la vie intérieure chez Moḥammad ; l'échec de la tentative de Hubert Grimme l'a prouvé (2). Le secret de cette âme, vouée à une telle destinée, nous demeure scellé (3). On ne peut adopter à la légère l'hypothèse de Ghazâlî que Moḥammad à ses débuts aurait été un « amant passionné de son Dieu », errant, dans les solitudes du mont Ḥirâ, enivré des désirs de l'union, puisque la soûrate LIII ne contient pas un cri d'amour mystique (4). Mais il ne faut pas nier non plus, comme l'ont fait tant d'orientalistes, égarés par les raisonnements intéressés des *foqahâ*, la véhémence sincère et durable de sa dévotion, marquée par une discipline sévère, de fréquentes oraisons surérogatoires à partir de minuit (*tahajjod*). Cet homme, comme tous les vrais chefs, a été dur pour lui-même, et même quelquefois dur pour son harem. Les récits traditionnels sur le luxe de sa « cour », sa « mollesse » et celle de ses Compagnons, mis en lumière récemment par Goldziher et Lammens, sont pittoresques pour nous, mais ils ont d'abord été des arguments polémiques plus que suspects : utilisés, et probablement inventés par cette lâche école de *moḥaddithoûn* de la fin du IIe siècle de l'hégire, dont Wâqidî (+ 207) et son « secrétaire » Ibn Sa'd (+ 230) ont été les plus notables représentants : école uniquement préoccupée de trouver des antécédents apostoliques aux licences somptuaires : soieries,

(1) *Passion*, p. 503.

(2) Goldziher, *Vorlesungen*, trad. fr., p. 74, pense qu'elle pourrait aider à reconstituer la chronologie des soûrates ; si l'on part de cet axiome qu'il y aurait contradiction entre la prédestination et la liberté ; ce contre quoi toute l'expérience religieuse des croyants proteste.

(3) *Passion*, p. 721, n. 6 ; 852, 859.

(4) Ghazâlî, *monqidh*, 33.

bijoux, henné, kohl et parfums, — des gouverneurs et vizirs débauchés aux crochets desquels elle vivait (1). Ḥâtim al Aṣamm en avait déjà averti le qâḍî Ibn Moqâtil, à Rayy (2). Et Moḥâsibî, en des pages vibrantes (3), a stigmatisé les motifs inavouables de ces cœurs charnels, la désertion profane qui rampait sous leur spécieuse « critique historique » de la « pauvreté » prétendue des premiers champions de l'Islam : pauvreté réelle pourtant, et d'ailleurs inévitable (4), chez des combattants endurcis comme eux, condamnés, pendant quarante ans, à d'incessantes escarmouches et à de prodigieuses randonnées militaires.

La diversité même des méditations des mystiques musulmans sur la vie intérieure de Moḥammad montre combien la question reste mystérieuse. Retenons de lui ce que sa vie publique atteste : volonté éprouvée, maîtrise de soi (5), modération et prudence, mansuétude et finesse, patience et prévoyance, toutes les qualités manœuvrières du chef de guerre et du chef d'Etat (6), disciplinées par une foi profonde : n'y mélangeons pas sans preuves, comme certains néo-musulmans de l'Inde, la mise en pratique personnelle, à un degré héroïque, du « Sermon sur la Montagne » (7), la

(1) Wâqidî était un commensal des Barmécides. — Voir rem. de Goldziher sur Ibn Sa'd, in *Vorlesungen*, trad. fr., 119, 270, n. 31.

(2) Yâfi'î, *nashr*.

(3) Ici chap. V, § 1.

(4) Cfr. le « luxe » en campagne des maréchaux de Napoléon.

(5) Les hypothèses de l'épilepsie, autosuggestion, surexcitation de l'imagination, ont été élaborées par des psychiâtres sédentaires, qui omettent tout de la vie des camps, au désert, et de l'ingéniosité positive qu'il faut déployer pour rester simple chef d'une bande de Bédouins.

(6) Mais on lui a prêté gratuitement des habiletés de législateur, dans le « dosage » des prescriptions coraniques, qui négligent ce point fondamental : c'est que Moḥammad *n'a pas fabriqué* le Qor'ân.

(7) Voir, à ce sujet, pour mettre au point les retouches modernistes de l'école d'Ameer Alî, trop impressionnée par les attaques des mis-

sainte douceur chrétienne ; idéal que le Qor'ân mentionne d'ailleurs, et non pas pour le blâmer.

b) *La vocation monastique est-elle réprouvée ; le hadîth « lâ rahbâniyah ».*

Le Qor'ân, tout en condamnant certaines opinions erronées des chrétiens, spécifie que parmi leurs moines, « qui sont humbles » (V, 85), se trouvent les plus proches amis des croyants musulmans (1) ; mais que ceux d'entre eux « qui mangent le bien d'autrui, et ceux qui thésaurisent », seront condamnés à l'enfer (IX, 34). Il n'y a donc pas condamnation *à priori* du monachisme, mais des mauvais moines ; et il n'y a rien, dans le Qor'ân, qui restreigne la licéité de cette vie monastique aux seuls juifs et chrétiens, — ni surtout qui fasse échapper les mauvais musulmans à la damnation articulée ici contre les voleurs et les avares ; Aboû Dharr l'avait déclaré à haute voix sous le khalifat de 'Othmân (2), — et quelle qu'ait pu être l'hypocrisie doctrinale sous certains Omayyades, l'unanimité des anciens commentateurs du Qor'ân suivit l'opinion d'Aboû Dharr : Moqâtil (+ 150), parmi ses règles d'exégèse coranique, rappelle que « toutes les fois qu'on lit dans le Qor'ân le mot *rohbân*, il faut comprendre *al mojtahidîn fî dinihim*, les croyants qui s'efforcent de pratiquer avec zèle » (3). Le surnom *râhib* est donné, sans intention péjorative, à divers personnages pieux (4).

sionnaires protestants (Pfander) ; — le portrait un peu violent, mais plus franc de Mohammad par Kamâl-al-Din (*Islamic Review* de Woking, 1917, p. 9-17).

(1) C'est d'ailleurs une opinion courante dans la littérature arabe anté-islamique.

(2) Ici p. 137.

(3) Malaṭî, 122. De fait, *tarahhob* = *ta'abbod*, selon tous les dictionnaires.

(4) Aboû Bakr Makhzoûmî « râhib Qoraysh » (+ 94 ; Goldz.) ;

L'orientalisme occidental fait, d'autre part, grand état d'un ḥadîth « *lâ rahbâniyah fî'l Islâm* », « pas de monachisme en Islam », pour prouver que le Qor'ân l'a blâmé, que Moḥammad l'a interdit, et que, donc, le ṣoûfisme est d'importation étrangère. Examinons rapidement l'origine de ce *ḥadîth*, dont aucun islamologue averti n'a défendu l'authenticité stricte, et qui paraît postérieur au second siècle de l'hégire, puisque les attaques Imâmites n'en font pas état (1).

La sentence « pas de monachisme... » à laquelle Sprenger (2), après Ḥarîrî (3), a procuré tant de notoriété, surgit à propos de l'ascète 'Othmân ibn Maẓ'oûn Jomaḥî (4), chez Ibn Sa'd (5) ; puis, chez Aboû Dâwoûd (+ 275), elle devient « pas de célibat... » (*lâ ṣaroûrah...*) (6) corroborant ses attaques posthumes contre Rabaḥ et Râbi'ah, et son exégèse nouvelle de Qor. LVII, 27 (*rahbaniyah* qui ne leur était pas prescrite).

Quant à la variante atténuée de ce *ḥadîth* : « La vie monastique, pour ma Communauté, c'est la guerre sainte (*jihâd*) » (7), elle serait encore postérieure.

'Ammâr ibn al Râhib (Ibn 'Arabî, *moḥâḍarât*, II, 62) ; Dârimî (+ 243) « râhib al Koûfah » ; cfr. Mordâr « râhib al mo'tazilah ». Au contraire, *qiss* était péjoratif (ici p. 165).

(1) Khoûnsârî, *rawḍât*, II, 233.

(2) *Mohammad*, I, 389.

(3) *maqâm*, XLIII ; Sacy, en note, reproduit seulement le ḥadîth de 'Akkâf Hilâlî, où le mot en question ne figure pas (éd. 1822, p. 497) ; cf. Ibn al Athîr, *osd*, IV, 3.

(4) Mort l'an 2. Le Prophète le lui aurait dit avant l'hégire en Abyssinie (*sic !* Muir, *Life...*, 1858, t. II, p. 107, n.)

(5) *Ṭabaqât*, ms. Sprenger f. 258 = t. III, part. 1, p 287. La forme classique est donnée par Zamakhsharî (*fâ'iq*, Ḥaydarâbâd, 1324 ; I, 269) et Ibn al Athîr (*nihâyah*, Caire, 1311 ; II, 113). — [comm. Snouck].

(6) *sonan*, I, 173 ; II, 195 ; cf. Goldziher, *M. st.* II, 395, et *RHR*, XVIII, 180, XXXVII, 314 sq.

(7) Tholuck, *ssuf*. 46.

En quoi consiste exactement, pour les écrivains arabes, la *rahbâniyah* ? C'est faire vœu (*nadhr*) de s'abstenir de relations sexuelles, — et vivre en ermitage (*ṣawma'ah*) (1). Cela peut même aller jusqu'à « s'abstenir de manger de la viande à faire des retraites de quarante jours » (2) ; et à revêtir un cilice (*mosoûḥ*). Les lexicographes hostiles à l'ascétisme, définiront la *rahbâniyah* (3): « se rendre eunuque (*ikhtiṣâ*) (4), et se lier volontairement avec des chaînes (*i'tinâq bi'l salâsil*) (5) ». En réalité, la vie monastique arabe est fondée sur un vœu de chasteté et un vœu de clôture : c'est la vie érémitique. L'Islàm y est si peu opposé qu'un vœu de chasteté temporaire (6) est imposé aux pèlerins au cours de leur séjour sur le territoire consacré, à la Mekke (7) ; et que la « retraite pieuse » ou *i'tikâf* est admise par toutes les écoles orthodoxes de jurisprudence. Les types de vœux précités sont discutés par elles dans leurs manuels, au titre des vœux (*nodhoûr*). Le mot *rahbâniyah* était si peu suspect alors, que l'on nommait ainsi un des trois genres de psalmodie du Qor'ân (*alḥân al qira'ah*) : *ghinâ*, *ḥidâ*, *rahbâniyah* (8).

Il y avait une raison péremptoire pour l'acceptation de ce

(1) Zamakhsharî.

(2) Baqlî.

(3) Fîroûzâbâdhî, *qâmoûs* ; cfr. *Lisân al 'Arab*.

(4) Cfr. deux hérétiques chrétiens d'Orient : Sabas le messalien, et l'arabe Valésius. Je ne pense pas qu'il s'agisse ici d'une mutilation ; c'est simplement une perforation, *tathqîb al iḥlîl* des Qalandariyah, avec infibulation d'une chaînette (*silsilah*).

(5) C'est un des plus vieux traits de l'ascétisme arabe : Goldziher, *l. c.* ; ibn Wâsi' et 'Otbah. Ḥallâj (*Passion*, p. 235).

(6) Cf. les *'ozzâb* du 1er s. ; et chez les Ibâḍites.

(7) Etant donné l'ancienneté du symbolisme mystique du *ḥajj*, je verrais volontiers dans le vœu de chasteté musulman une extension du vœu temporaire des pèlerins, et dans le costume spécial une extension de l'*iḥrâm*, lequel implique chasteté.

(8) Ibn Qotaybah, *ma'ârif*, 265.

mot-là ; c'est qu'il figure, en toutes lettres, dans un verset célèbre du *Qor'ân*, LVII, 27 ; verset unanimement interprété dans un sens permissif et laudatif, par les exégètes des trois premiers siècles de l'hégire, avant que certaine interprétation tendancieuse, bien légèrement acceptée par l'orientalisme contemporain, n'en tire une confirmation du fameux *ḥadîth* péjoratif et interdictif que nous venons de citer. Examinons donc ce verset de près. En voici la traduction littérale : « Puis..... Jésus, fils de Marie, et Nous lui avons donné l'Evangile, et Nous avons déposé (*ja'alnâ*) dans les cœurs de ceux qui l'ont suivi [les germes de] la mansuétude (*ra'fah*), [de] la compassion (*raḥmah*), et [de] la vie monastique (*rahbâniyah*). Ce sont eux qui l'ont instituée (*ibtada'oûhâ*) ; Nous ne l'avions prescrite (*katabnâ*) pour eux qu'afin de (leur) faire désirer (1) se conformer au bon plaisir de Dieu, mais voici qu'ils n'ont pas suivi la méthode requise par cette règle de vie (*ri'âyah*) ; à ceux d'entre eux qui y sont restés fidèles, Nous avons donné leur récompense, mais beaucoup d'entre eux ont été des pécheurs ».

Cette phrase longue et nuancée est grammaticalement impeccable ; et, quant au sens, elle confirme explicitement le double jugement porté par le Qor'ân sur les moines. Voici un texte remarquable de Moḥâsibî, placé en tête de sa *Ri'âyah*, livre précisément destiné à faire retrouver aux croyants cette « méthode » (*ri'âyah*) voulue de Dieu, et que les moines avaient perdue :

« Tout devoir imposé par Dieu à ses serviteurs, et toute prescription particulière concernant certains d'entre eux, — Dieu (nous) en commande le maintien et l'observance. C'est là cette « méthode qui rend à Dieu son dû », méthode qui

(1) Pour autant qu'ils le désireraient ; au cas où ils désireraient ; ce n'est pas un commandement, un précepte ; c'est un conseil. — *ibtighâ'a* est sémantiquement corrélatif d'*ibtada'oûhâ*.

nous est d'obligation canonique, tant pour elle-même qu'en son application pratique. Dieu a blâmé ceux d'entre les Israëlites (1) qui, ayant institué une vie monastique à laquelle Il ne les avait pas astreints auparavant, ne l'observèrent pas de façon exacte ; et Il a dit « cette vie monastique qu'ils ont instituée, nous ne la leur avions (pas) prescrite ».

« On est en désaccord sur ce verset. *Mojâhid* interprète ainsi le verset : « Nous ne la leur avions prescrite qu'afin de (leur) faire désirer se conformer au bon plaisir divin », c'est-à-dire : *c'est Nous* qui la leur avions prescrite, pour (leur) faire désirer se conformer au bon plaisir divin, et ce sont eux, (ensuite), qui l'ont instituée. Dieu a déposé en eux, *pour leur bien*, (les germes de) la vie monastique, et Il les a réprimandés, ensuite, pour l'avoir délaissée. » Mais Aboû'Imâmah [Bâhilî] et autres commentent ainsi : « Nous ne la leur avions pas prescrite, c'est-à-dire *ce n'est pas Nous* qui la leur avions prescrite, — ils ne l'ont instituée que pour complaire à Dieu, et *pourtant*, Dieu les a réprimandés parce qu'ils l'avaient délaissée ». Et cette dernière opinion est la plus probable, c'est celle qui réunit la majorité des docteurs de la Communauté.

« Donc, Dieu a dit : « Ils n'ont pas suivi la méthode requise par cette règle de vie », et si Dieu les a réprimandés pour avoir délaissé une règle qu'Il ne leur avait pourtant pas imposée canoniquement, ni rendue obligatoire, que fera-t-Il, alors, de ceux qui délaissent leurs devoirs d'obligation ; à l'inexécution desquels Il attache sa colère et son dam ? Et pour l'exécution desquels Il propose, comme clef de toute félicité, en ce monde et dans l'autre, la piété (*taqwä*)... » (2).

Ce texte capital, en nous fournissant les deux exégèses primitives, celle de Mojâhid et celle d'Aboû 'Imâmah, mon-

(1) Disciples de Jésus.
(2) *ri'âyah*, f. 3b.

tre que dans les deux cas, le Qor'ân loue la *rahbâniyah* des Israëlites comme une œuvre pie ; canonique dans le premier, surérogatoire (*taṭawwo'*) dans le second.

Aboû Isḥâq Zajjâj (+ 310) cite (1) en seconde ligne l'interprétation d'Aboû 'Imâmah, préférée par Moḥâsibî : *ibtada-'oûhâ.* « Le Commentaire reçu (2) dit à ce sujet que ces croyants ne pouvant plus supporter la conduite (impie) de leurs rois, se réfugièrent dans des tanières et des cellules et instituèrent ce genre de vie. Ensuite de quoi, s'étant décidés à cette œuvre surérogatoire (*taṭawwo'*), et l'ayant entreprise, il leur devenait obligatoire de l'accomplir (comme dans le cas du vœu d'un jeûne surérogatoire, qu'on est tenu d'exécuter) ». Mais Zajjâj propose en première ligne, et de son chef, une autre exégèse : « *rahbâniyatã ibtada'oûhâ*, c'est une ellipse pour « ils ont institué cette vie monastique, ce sont eux qui l'ont instituée », — comme l'on dit « J'ai vu Zeïd, et 'Amr, je l'ai salué » ; *mâ katabnâhâ 'alayhim* veut dire « ce n'est absolument pas Nous qui la leur avions prescrite », il faut lire « *illâ ibtighâ'a riḍwân Allâh* » à la place de « *hâ* » (3), et comprendre : « Nous ne leur avions prescrit que de désirer se conformer au bon plaisir divin » ; et *ibtighâ'a riḍwân Allâh* signifie ici « le Commandement de Dieu (dans Sa loi révélée) ».

Cette dernière interprétation de Zajjâj qui tendait à soustraire la vie monastique à la louange (4) en la faisant échapper à la providence divine, devait triompher, grâce aux polémiques entre théologiens sur les mots « *ja'alnâ, katabnâ* ». Moqâtil avait défini qu'ils étaient synonymes (5), et comme

(1) *Lisân*, I, 421-422.

(2) *tafsîr* (tout court).

(3) de katabnâ*hâ*.

(4) Cf. un mot antimonastique mis dans la bouche d'Ibn al Ḥanafiyah, d'ailleurs chef des morji'tes (Ibn Sa'd, *ṭabaqât*, V, 70).

(5) Sur Qor. LVIII, 22 (ap. Ibn al Farrâ, *mo'tamad*). *Katab* = *ta'abbad*

lui, tous les morji'tes enseignaient qu'ils traduisaient la prémotion physique de tous les actes, du cœur et des membres, par Dieu. Les mo'tazilites, admettant également leur synonymie, exténuaient au contraire la force de ces deux termes, et Jobba'î, adoptant l'exégèse de Mojâhid, ne faisait aucune difficulté pour admettre que *ra'fah*, *raḥmah* et *rahbâniyah* sont tous trois régis par « *ja'alnâ* », puisque selon son école, *ja'alnâ* = « Nous avons donné à l'homme le pouvoir de créer (par lui-même...) » (1). Il y avait pourtant une nuance entre les deux premiers régimes, et le troisième (*rahbâniyah*). Par parti-pris anti-mystique, le grand grammairien Aboû'Alî Fasawî (+ 377) préféra se rallier à Zajjâj ; « *rahbâniyatã*, dit-il, est le complément d'un verbe sous-entendu, c'est une ellipse pour « *ils ont institué* cette vie monastique, ce sont eux qui l'ont instituée », *rahbâniyatã* ne peut être une apposition aux compléments qui précèdent, car « ce que Dieu dépose dans le cœur ne saurait être institué (= innové, modifié) par l'homme » (2) ».

Enfin Zamakhsharî (3), développant les prémisses de Fasawî en renonçant ici aux postulats du mo'tazilisme (4), pose *ja'alnâ* = *waffaqnâ*, — disjoint *rahbâniyatã* du groupe de ses trois compléments directs : il coupe en deux le verset, et remanie la fin, qu'il morcelle en quatre fragments, qu'il range ainsi : *1*, *2*, *4*, *3* : « *rahbâniyatã* — *ibtada'oûhâ* — *illâ ibtighâ'a riḍwân Allâh*, — *mâ katabnâhâ 'alayhim* ». Ce qui lui donne le sens suivant, grâce à cette figure syntactique qu'il

selon Tostarî (152 ; constituer comme culte), = *faraḍ* selon Moḥâsibî et Zamakhsharî.

(1) Ap. Zamakhsharî, *l. c.*

(2) Ap. Ibn Sîdah, *mokhaṣṣaṣ*, XIII, 100 ; *Lisân*, I, 421. Ce qui est proprement le rebours du mo'tazilisme de 'Allâf (*Passion*, p. 613).

(3) *tafsîr*, III, 165.

(4) Quoique personnellement semi-mo'tazilite.

appelle *istithnâ monqaṭi'* (1), une exception coupée en deux par une incise : « Quant à la vie monastique, ce sont eux qui l'ont instituée, par désir de complaire à Dieu ; Nous ne leur en avions pas fait un devoir canonique. » La vie monastique devient ainsi une innovation répréhensible, que les musulmans doivent se garder d'imiter.

La plupart des *tafsîr* modernes suivent Zamakhsharî, même les mystiques ; Ṣâwî (2), pour soustraire *rahbâniyatã* à *ja'alnâ*, déclare : « *douceur* et *compassion* ne sont pas des « gains » que l'homme puisse acquérir (et mettre en valeur ; ce sont des attributs divins), au rebours de la *vie monastique* ». Mais l'hindou Mohâ'imî (+ 710/1310), maintenant encore la vieille interprétation, observait : « *rahbâniyatã* c'est Nous qui l'avons déposée dans leurs cœurs, mais ils l'ont instituée (trop tôt), *ibtada'oûhâ*, avant qu'elle fût réglée par un texte révélé formel ; « Nous ne la leur avions prescrite que parce qu'elle contenait en soi « le désir de complaire à Dieu », car elle est un réconfort pour la pratique des devoirs canoniques » (3).

Concluons cette longue enquête par quelques preuves indirectes : l'usage dans le Qor'ân de l'expression *ibtighâ'a riḍwân Allah*, « par désir de complaire à Dieu », est constamment laudatif (4), et c'est ainsi que l'ont compris les mystiques, avant le IVe siècle de l'hégire. Bishr Ḥâfî (+ 227) disait : « Projettes-tu cela, *par désir de complaire à Dieu*, ou pour ta satisfaction personnelle ? » (5) Et Ibn abî'l Donyâ (+ 281), parlant de l'apostolat indirect des saints auprès des

(1) *Passion*, p. 583
(2) IV, 138 ; cfr. Baqlî, t. II, p. 311.
(3) *tafsir raḥmânî*, II, 324.
(4) Qor. III, 156, 168 ; V, 2, 18 ; XLVIII, 29.
(5) Makkî, *qoût*, I, 92.

autres musulmans, spécifie les vertus intérieures auxquelles les saints s'exerçent « *ibtighâ'a mardât Allâh* » (1).

Enfin, l'emploi, toujours laudatif, du mot *rahbâniyah*, chez les mystiques du IIIe siècle de l'hégire. Borjolânî écrit son *kitâb al rohbân*, et le prudent Jounayd, à la fin de la *Dawâ*, dit encore : « les amis de Dieu... ont le regard perpétuellement fixé sur ce qui leur est prescrit comme leur devoir de serviteurs, en cette vie monastique (*rahbâniyah*) qui a valu un blâme (de Dieu) à ceux qui l'avaient embrassée, puis n'en avaient pas exécuté les obligations, négligeant la méthode prescrite ». Dans sa *Dawâ*, au chap. I, Anṭâkî avait dit, encore plus énergiquement : « C'est là cette véritable *rahbâniyah* (2), qui consiste, non à discourir, mais à agir, dans le silence ».

c) *Quelques termini a quo : ṣoûf, ṣoûfî, soûfiyah.*

1° *Le port du vêtement de* ṣoûf, *laine grossière, non teintée : en signe de pénitence.* — Jusqu'au IIIe siècle de l'hégire, c'est moins un uniforme monastique régulier, que la marque d'un vœu individuel de pénitence ; Moḥâsibî considère encore qu'agir ainsi, se singulariser ainsi, cela peut cacher de l'orgueil (3). On paraît l'avoir mis pour le pèlerinage à la Mekke (4). Ibn Sîrîn (+ 110) passe pour avoir critiqué certains ascètes contemporains qui portaient le *ṣoûf* « pour imiter Jésus » : « j'aime mieux suivre l'exemple de notre Prophète qui se vêtait de coton (*qoṭn*) » (5). Il s'agit ici de Farqad

(1) Ici p. 113. Cf. *ibtighâ'a wajh Allâh* de Ḥodhayfah (Hanbal, V, 391).

(2) Et lorsqu'Ibn Qotaybah parle d'une fausse *rahbâniyah, « al rahbâniyah al mobtada'ah* », c'est probablement qu'il en envisage une autre, véritable.

(3) *masa'il*, f. 237-244.

(4) *Aghânî*, 1re éd., XI, 61 (cité par Nöldeke, *ZDMG*, XLVIII, 46).

(5) *Ḥilyah* ; extr. ap. *Manâr*, XII, 747.

Sinjî (+ 131), intime disciple de Ḥasan Baṣrî, à qui Ḥammâd-ibn Salamah (+ 165) disait : « débarrasse-toi donc de ta *chrétiennerie* ! » (1), — et de 'Otbah (2). Ibn Dînâr, lui, ne se sentait pas assez pur (3) pour porter le *ṣoûf* (4). Thawrî le portait, mais la tradition imâmite (mot prêté à Ja'far) lui reprochait de l'endosser hypocritement par-dessus de la soie (5).

A partir du IIIe siècle de l'hégire, le *ṣoûf* de laine blanche devient un vêtement religieux connu et respecté, attribué à Moïse, puis à Moḥammad, — et les mystiques avides de pénitence lui préfèrent la *moraqqa'ah*, rapiéçage de loques bigarrées (6).

2° *Le surnom individuel* « al ṣoûfî » *durant les trois premiers siècles* :

aboû Hâshim 'Othmân-b. Sharîk Koûfî S, mort Ramleh vers 160/776 (Jâmî, 35).

Jâbir-ibn Ḥayyân Koûfî S. (7) et son disciple Sa'iḥ 'Alawî S ; alchimistes (*fihrist*, 354, 359).

Ibrahîm-b. Bashshâr Khorâsânî S, disciple d'Ibn Adham (Ibn 'Arabî, *moḥâḍ*, II, 346).

aboû Ja'far Qâṣṣ S, disciple d''Abdal Ṣamad Raqâshî (Jâḥiẓ, *bayân*, I, 168).

'Isä-b. Haytham S, mo'tazilite (Mortadâ, *monyah*, 45).

aboû Ḥamzah M.b. Ibrahîm S, disciple de Moḥâsibî, mort en 269 (Tagrib, II, 47).

aboû 'AA. Aḥmad-b. 'Abd al jabbâr S (al kabîr), élève de

(1) Ibn 'Abdrabbihi, *'iqd*, I, 177 ; III, 247.

(2) Sh. tab. I, 46.

(3) Jeu de mots (*ṣâfä*).

(4) Sh. tab. I, 36.

(5) Khoûnsârî, I, 233, 316.

(6) *Passion*, p. 50.

(7) Sur son autre disciple M. b. Yaḥya Monajjim de Sâmarrâ, éditeur de son *kitâb al raḥmah*, voir *fihrist*, 143.

Moḥâsibî et d'Ibn Ma'în, maître de Dâwoûd ; mort centenaire à Bagdad en 306 (Sam'ânî, 357ª).

aboû'l Ḥasan Aḥmad-b. Hormoz S (al ṣaghîr), mort à Bagdad en 303 (id.).

Moḥammad-ibn Hâroûn S, maître de l'imâmite Sinânî, qui forma Ibn Bâboûyeh (*'ilal*).

aboû 'AA Shî'î S, le da'î qarmaṭe en Ifriqiyah, mort en 297.

3° *L'appellation collective* « ṣoûfiyah » *avant le IVᵉ siècle* :

Moḥâsibî (+ 243) cite deux des « ṣoûfiyah » de Koûfah : Ibn Qinṭash et 'Abdak : pour critiquer la sévérité excessive de leur doctrine sur les *makâsib* (1). Jâḥiẓ (+ 255), après avoir donné la liste des ascètes notoires, *nossâk*, *zohhâd*, dresse à part (2) une liste des « ṣoûfiyah » : Kilâb, Kolayb, Hâshim Awqâṣ, aboû Hâshim Koûfî et Ṣâliḥ ibn 'Abd al Jalîl. — Cette appellation collective a donc désigné, pour commencer, à la fin du IIᵉ siècle de l'hégire, certain groupe parmi les ascètes de Koûfah. Un siècle plus tard, elle désigne la corporation des mystiques de Bagdad (Jonayd, Makkî, Ibn 'Aṭâ en sont ; Kharrâz, Tostarî, Rowaym disent n'en pas être) (3). Au IVᵉ siècle, elle s'étend à tous ceux de l''Irâq (4).

4° *L'étymologie* :

L'évolution de chacun de ces trois termes, *ṣoûf*, *al ṣoûfî*, *ṣoûfiyah*, paraît s'être poursuivie de façon indépendante jusqu'au IVᵉ siècle. Et même, pour le seul mot « *al ṣoûfî* », il ne faut peut-être pas chercher une étymologie unique. Sobriquet d'un pur ascète comme aboû Hâshim, il est tiré sans doute de la « laine » de son manteau. Sobriquet d'un chimiste comme Ibn Ḥayyân, il rappelle la « purification » (*ṣâfä*, *ṣoûfiya*) du soufre rouge. Ces deux étymologies ont été

(1) *makâsib.*
(2) *bayân*, I, 194.
(3) Jâmî, s. n.
(4) Kharkoûshî, *tahdhîb*, f. 12ᵇ.

liées de bonne heure, s'il est vrai qu'Ibn Dînâr ait déjà fait le jeu de mots sur « ṣoûfisme » et « pureté » que reprendra, après Tostarî (1) et Sarrâj (2), la fameuse *qaṣîdah* du poète Karrâmî Aboû'l Fatḥ Bostî sur la mystique (3). D'autres étymologies, moins défendables (4), ont été proposées : référant aux : *ṣaff awwal*, premier rang devant Dieu ; *ahl al ṣoffah* « gens de la banquette » de la mosquée de Médine ; *Banoû Ṣoûfah*, tribu bédouine : au mot grec σοφος (Merx) ; à *ṣoûfah* et *ṣoûfân*, employés d'église. — 'Abdal Qâhir Baghdâdî au XI[e] siècle (5), et Nicholson (6) au XX[e], ont pu collectionner, l'un *mille*, l'autre *soixante-dix-huit* définitions différentes du mot « ṣoûfisme » ; curiosités dogmatiques et littéraires qui ne concernent en rien l'histoire sémantique de ce vocable.

5° *Premières traces d'organisation collective* :

mawâ'iż, sermons moraux : Ḥasan Baṣrî et Bilâl Sakoûnî.

ḥalqah, salle de conférences pieuses : Ja'far. b. Ḥasan Baṣrî (7). Pour le *samâ'* (concert spirituel) la première *ḥalqah* fut inaugurée par un ami de Sarî (+ 253) à Bagdad (aboû 'Alî Tanoûkhî) (8).

majlis al dhikr, ermitage pour courtes récollections : Ḥasan (9) : 'Isâ-ibn Zâdhân à Obollah, vers 120 (10).

ṣawâmi', cellules coniques (syn. *koûkh* ; et *dowayrât*), imi-

(1) Ap. Yâfi'î, *nashr*, II, 341.
(2) Bostânî, *dâ'irah*, s. v.
(3) Bîroûnî, *âthâr*, s. v.
(4) Kalâbâdhî, *ta'arrof*, ms. Paris. Supp. pers. ff. 65[a]-69[b].
(5) Sobkî, III, 239.
(6) *JRAS*, 1906, p. 303-348.
(7) Jâḥiż, *bayân*, I, 195.
(8) Tagrib. II, 25.
(9) *qoût*, I, 149.
(10) Ibn 'Arabî, *moḥâḍ.*, II, 59.

tées des melkhites (1). Leur première agglomération, en *ribâṭ*, couvent avec enceinte défensive, — fut constituée par les disciples d''Abd al Wâḥid-ibn-Zayd vers 150 : à 'Abbâdân (terme arabo-persan signifiant « les hommes pieux »). Ce couvent devint rapidement célèbre : Ḥafṣ ibn Ghiyâth (+ 194) en fait mention (2) ; la prière en cet endroit (*al ṣalât bi 'Abbâdân*) avait un prix particulier (3) ; Wakî' (+197) vint y faire une retraite de quarante nuits (4) ; Sahl Tostarî le visita (5). Il paraît avoir été détruit par les Zinj (260).

maṭâmir, silos, grottes (syn. *shikâft*, en persan) ; imités des nestoriens (6). Kalâbâdhî parle des ascètes *shikaftiyah* (en Khorâsân) (7).

khânqâh, monastère : à Ramleh (Palestine) vers 140 : aboû Hâshim, venu de Koûfah ; puis (peut-être) Aboû 'Abbâd, maître d'Ibn Adham, et Aboû Ja'far Qaṣṣâb (8) ; à Jérusalem, monastère bâti par Ibn Karrâm vers 230.

minbar (*korsi*) : première chaire doctrinale de ṣoûfisme dans les mosquées ; Yaḥya Râzî au Caire (+ 258), et Aboû Ḥamzah à Bagdad (+ 269) (9).

2° *Tableau d'ensemble de l'ascèse islamique aux deux premiers siècles.*

a) *Parmi les ṣaḥâbah : aboû Dharr, Ḥodhayfah, 'Imrân Khozâ'î.*

Une fois éliminées les historiettes imaginées plus tard sur l'ascèse des quatre premiers khalifes, de Bilâl et Aboû Ho-

(1) Qallâl, ap. Jâḥiẓ, *ḥayawân*, IV, 146.
(2) Dhahabî, *i'tidâl*, s. v. « Ja'far. b. M ».
(3) *qoût*, II, 121.
(4) 'Abbâs Doûrî, *ta'rîkh*, ap. Shiblî, *âkâm*, 150.
(5) *tafsîr*, 26.
(6) Qallâl, *l. c.*, *suprà*.
(7) *ta'arrof*, *l. c.*, *suprà*.
(8) Blochet, *Esotérisme*, 245.
(9) *qoût*, I, 166 ; Tagrib. II, 25.

rayrah, on peut étudier, parmi les *ṣaḥâbah*, quelques cas nets (1). Par exemple Aboû'l Dardâ 'Owaymir-ibn-Zayd, qui recommandait le *tafakkor* (méditation), préférait la piété (*taqwâ*) à quarante ans d'observance rituelle (*'ibâdah*), et déclarait : « Ce qui montre bien que Dieu méprise le monde, c'est qu'on ne L'offense que là, et qu'on n'obtient rien de Lui sans y renoncer » (2). Quelqu'un consultant sa femme, Omm al Dardâ : « Je trouve en mon cœur un mal inguérissable, dureté de cœur, espérance par trop lointaine », — celle-ci répondit : « Va t-en auprès des tombeaux, voir les morts » (3).

Le cas d'Aboû Dharr Jondob Ghifârî, célébré par Sa'îd-ibn Mosayyib (4) et Thawrî, est encore plus accentué. « C'est par l'ascétisme que Dieu fait entrer la sagesse dans les cœurs, disait-il. — Trois hommes sont aimés de Dieu ; celui qui, revenant sur ses pas, donne en secret l'aumône à un mendiant d'abord éconduit, qui l'avait demandée au nom de Dieu seul, non d'une parenté ; celui qui prie, après une dure marche de nuit ; et celui qui, au combat, tient bon jusqu'à la victoire. Et trois sont haïs de Dieu : un vieillard lubrique, un pauvre insolent, un riche inique » (5). Il disait tenir du Prophète *cinq* (6) préceptes : « avoir pitié des pauvres, les

(1) Cf. Bokhârî, IV, 76 (*riqâq*) Ibn Mas'oûd a laissé quelques sentences à tendances mystiques : sa *qira'ah* de Qor. XXIV, 35 ; citations chez Moḥâsibî (*ri'âyah*, f. 13a), Makkî (*qoût*, I, 148 : sur le sens allégorique) : cfr. Ibn al Jawzî, *qoṣṣâṣ*.

(2) Sh. tab. I, 23 (sera repris par Anṭâkî) ; Jâḥiẓ, *bayân*, I, 145 (repris dans *risâlah* dite de Ḥasan).

(3) Jâḥiẓ, *l. c.*, III, 81 (devient un *ḥadîth*, selon M. b. Yoûnos Kadîmî, ap. Dhahabî, *i'tidâl*, s. n.. — Ḥarîrî, *maq.*, XI). Omm al Dardâ Johaymah bint Ḥayy Awṣâbiyah + ap. 80 (Dhahabî, *ḥoffâẓ*).

(4) *qoût*. I, 255. La sentence *taqarrab shibrâ... dhirâ'a...* est attribuée à Ibn Mosayyib par Moḥâsibî (*l. c.*, f. 12a) ; Ḥanbal (V, 153) la donne comme d'Aboû Dharr.

(5) Ḥanbal. V, 153

(6) *Sept* dans la recension d'Ibn Sa'd (cit. Goldziher, *Vorlesungen*, trad. fr., 36).

fréquenter, considérer l'inférieur avant le supérieur, dire la vérité, dire la *hawqalah* » (1). Il préconisait et pratiquait le *jeûne* contre l'endurcissement du cœur ; il recommandait l'*i'tikâf* (retraite spirituelle dans une mosquée). Moḥammad lui aurait dit : « Si l'on savait ce que je sais, on rirait peu et on pleurerait beaucoup, on ne folâtrerait pas avec les femmes sur des lits, et l'on tiendrait société à Dieu » ; d'où Aboû Dharr concluait « Par Dieu ! Je désirerais être un arbre qu'on émonde ». Pourtant, le Prophète l'avait critiqué pour ses désirs de célibat : « Une récompense t'est réservée pour ta cohabitation avec ta femme.— Comment pourrait-il y avoir pour moi une récompense à attendre de ma concupiscence. — Dieu, s'Il le veut, te donnera un bel et bon enfant, récompense où tu n'es pour rien » (2).

Au point de vue social, Aboû Dharr tire les conclusions logiques de son ascétisme, il affirme hardiment, contre l'hypocrisie profane des politiciens de l'entourage de Mo'âwiyah, alors wali de Damas, que les menaces du Qor'ân (IX, 34) contre le vol et l'avarice, ne concernaient pas seulement les mauvais riches infidèles, mais les musulmans riches qui vivent mal (3). Ses critiques, jointes à la revendication des droits précellents d''Alî au khalifat, le firent exiler de Damas, où il résidait depuis 13/634, et interner jusqu'à sa mort (31/652) à Rabadhah près Médine.

Plus jeune, Ḥodhayfah-ibn Ḥosayl al Yamân (+ 36/657) nous présente un type mystique de musulman tout à fait caractérisé et équilibré. Ses thèses sur la science, « celle que

(1) Hanbal, V, 170 ; cfr. V, 145. Il donne même un *ḥadîth qodsî* : « O mes serviteurs, vous êtes tous pécheurs, demandez-moi pardon ; tous dévoyés, demandez-moi la route. Vous ne pouvez rien, et je puis tout ! » (V, 154).

(2) Hanbal, V, 154, 172, 173, 169. Ibn Ḥâyiṭ le déclarait *azhad min al Nabî* (Hazm IV, 197).

(3) Ibn Sa'd, IV, 166. Ḥalâbî, *sîrah*, I, 306.

nous pratiquons » (1), — sur l'intermittence de la foi, qu'il faut raviver par l'*istighfâr* quotidien (2), sur les différentes espèces de *cœurs* soumis aux tentations (*fitan*) (3), « le cœur dénudé (du croyant *mou'min*) qui reste pur comme un flambeau, le cœur incirconcis (de l'impie *kâfir*) pris dans sa gaîne, le cœur gauchi (de l'hypocrite *monâfiq*) et le cœur lisse (4) (du pécheur inconstant *fâsiq*) (5) », seront développées après lui. En politique, Ḥodhayfah rectifie la position d'Aboû Dharr: il s'interdit tout appel à la révolte contre les chefs injustes, tout en recommandant, comme fera Ḥasan, de se désolidariser de leurs injustices et de désapprouver leurs mensonges (6). Ce qu'il fit à l'égard d''Othmân. Il avait critiqué son administration, observant « qu'il agissait contre l'avis des Compagnons, gouvernait mal, sans les consulter, rétribuant qui n'y avait pas droit ». Puis, 'Othmân irrité l'ayant cité à comparaître, Ḥodhayfah, pour l'apaiser, se rétracta avec serment ; et il s'excusait, après coup, de cette reculade, dans son désir de voir sauvegardées la paix et l'union de la Communauté, disant : « J'achète ma vertu de religion (*ishtarî dînî*) morceau pour morceau, de peur de la perdre tout entière. » Ce mot de bédouin rusé, qui indignait Naẓẓâm (7), peut fort bien être excusé. Ḥodhayfah veut dire : « J'abandonne un morceau de ma vertu de religion, pour garder l'autre, auquel je tiens davantage », c'est-à-dire : « Je cesse de soutenir

(1) Hanbal, V, 406.

(2) A l'exemple du Prophète (id., V, 393, 394). Cf. Bokhârî, IV, 80 (*riqâq*).

(3) Mottaqî, *Kanz*, I, 120.

(4) *moṣfaḥ*, plat, où tout glisse, où « la foi pousse comme le pourpier dans l'eau claire, et l'hypocrisie comme l'ulcère dans le pus et le sang ».

(5) Première position du problème juridique du *fâsiq* (cf. *Passion*, p. 706).

(6) Hanbal, V, 384.

(7) Ibn Qotaybah, *ta'wîl*, 25, 47.

mes critiques, quoiqu'elles soient fondées, pour ne pas menacer l'unité de notre Communauté (1). »

Opportuniste, on le voit, et partisan de concessions (2), admettant la poursuite simultanée des biens de ce monde et de l'autre, Ḥodhayfah n'en est pas moins le vrai précurseur de Ḥasan Baṣrî. Il stigmatise douze hypocrites d'entre les *Ṣaḥâbah*, et les émirs injustes (3). Il répète comme de Moḥammad une prédiction amère sur l'imminente fin des temps (4). Enfin, il est le premier éditeur du *ḥadîth al ibtilâ*, « Quand Dieu aime un serviteur, Il l'éprouve par la souffrance... » (5).

'Imrân-ibn Ḥoṣayn Khozâ'î (+ 52/672) (6), lui, offre l'exemple d'une vie vraiment donnée à Dieu. Envoyé à Baṣrah sous 'Omar dans les cadres de la justice, nommé un instant qâḍî par Ibn 'Âmir, il démissionne, pour avoir commis une injustice involontaire (et il indemnise la victime). Malade durant les trente dernières années de sa vie, il dut garder le lit, et les visiteurs venaient admirer la résignation croissante d'Imrân. L'un d'eux, Moṭarrif, lui avouant naïvement son dégoût, devant son aspect physique, « Rien ne m'écarte de te rendre (souvent) visite, que l'aspect de ton mal », — 'Imrân répondit « Puisque Dieu me le fait trouver bon (*aḥabba dhalika ilayya*), je le trouve bon (litt' je l'aime), venant de Lui ». Ḥasan Baṣrî se fit son disciple ; et Ibn Sîrîn, qui l'estimait comme le plus vertueux *Ṣaḥâbî* qui habitât

(1) Il est le premier à célébrer l'*Ommah* (Hanbal, V, 383).

(2) Il nie l'*isrâ* viâ Jérusalem, contre l'opinion d'Aboû Dharr et de Zarr-b. Ḥobaysh (id., V, 387, 156).

(3) Hanbal, V, 390, 384.

(4) Où Qatâdah voit simplement prédite la *riddah* de 633 de notre ère.

(5) Mottaqî, *Kanz*, V, 164. Et sa curieuse parabole du pécheur pénitent, qui, par crainte de Dieu, se fait brûler, et fait disperser ses cendres au vent, en pleine mer ; Dieu lui pardonne, à cause de sa crainte (Hanbal, V, 383).

(6) Ibn Sa'd, *ṭabaqât*, VII, 5 [autre version ap. Hanbal IV, 427] ; Ibn al Athîr, *osd*, IV, 137.

Baṣrah, le disait *mojâb al da'wah* (« exaucé dans ses prières »). 'Imrân refusa longtemps de se laisser soulager par des cautérisations (c'étaient peut-être des abcès purulents), *kayy*, car le Prophète y était hostile ; en l'an 50, vieillard tout blanchi, il céda aux instances de ses amis, se fit cautériser ; il ne fut pas soulagé, mais, comme il l'avouait à Moṭarrif, il se trouva privé d'une consolation spirituelle qui le soutenait, le *taslîm* des Anges, qui lui apparaissaient, près de sa tête pour le saluer (à la fin de chaque prière) ; puis Dieu lui pardonna, et il jouit à nouveau de leur *taslîm* un peu avant de mourir. Cette vie simple et exquise, tirée d'un auteur hostile aux mystiques, Ibn Sa'd, est la première floraison de vie intérieure que l'on rencontre parmi les récits authentiques, sur les *Ṣaḥâbah*.

Les hagiographes postérieurs préfèrent résumer l'époque des Compagnons par deux légendes fort mal établies. Celle des *ahl al ṣoffah*, « gens de la banquette » ou « de la vérandah » : sobriquet de quelques *Mohâjiroûn*, qui s'étant faits pauvres volontairement (1), le seraient restés et se seraient fréquemment réunis, dans un coin de la mosquée de Médine, pour leurs exercices de dévotion. Solamî en avait dressé la liste dans un ouvrage spécial (2) ; Moḥâsibî, Ibn Karrâm et Tostarî admettaient déjà l'authenticité de cette légende, qu'Aboû No'aym, Ibn Ṭâhir Maqdisî et Sobkî (3) ont défendue.

(1) Qor. LIV, 8.

(2) Hojwîrî, *Kashf*, 81-82 ; cfr. *Ḥilyah*, t. II, ms. Paris, 2028. Le cas de Ṣohayb est peut-être historique ; Aḥmad Ghazâlî (+ 517), dans un sermon, pour insinuer la supériorité des saints sur les prophètes, montre Isrâfîl apportant à Moḥammad les « clefs des trésors », et Moḥammad réclamant en vain de quoi ouvrir « les âmes de Ṣohayb et Oways » (Ibn al Jawzî, *qoṣṣâṣ*, f. 118).

(3) Ms. Berlin, 3478.

La seconde légende est celle d'*Oways Qaranî*, cet ascète du Yémen dont le « parfum » de sainteté (1) était venu jusqu'à Moḥammad ; Oways ne se serait rendu au Hedjaz qu'après sa mort, — et serait venu mourir, combattant pour 'Alî, à Siffîn (31/657). Le premier auteur qui en ait parlé serait Hishâm Dostowa'î (+ 153). Mâlik révoquait en doute l'existence même d'Oways, et ses *ḥadîth*, admis par Ibn 'Iyâḍ, ont été écartés comme « faibles » par Bokhârî (2). Plusieurs ouvrages réuniront plus tard les *manâqib* d'Oways (3) ; Gorgânî, qui le vénérait, invoquait son nom pour entrer en extase (3).

b) *Parmi les tâbi'oûn : ascètes de Koûfah, Baṣrah, Médine.*

De l'an 40/660 à l'an 110/728, les cas d'ascèse se multiplient. Dès l'époque de Ṣiffîn, Faḍl-ibn Shâdhân peut énumérer huit ascètes notoires (4) : quatre partisans d''Alî, Rabî'-ibn Khaytham, Harim-ibn Ḥayyân, Oways Qaranî, 'Âmir-ibn Qays. Deux partisans de Mo'awiyah : Aboû Moslim Khawlânî et Masroûq-ibn al Ajda' (qui se rétracte ensuite). Et deux neutres : Aboû 'Amr Aswad-ibn Yazîd Nakha'î, et Ḥasan Baṣrî.

Il est possible de rectifier et compléter cette liste des premiers *zohhâd* (syn. *nossâk*, *'obbâd*) et *qoṣṣâṣ*, surtout grâce à Jâḥiẓ (5) et Ibn al Jawzî (6) :

Ascètes de Koûfah : ['Amr. b.] 'Otbah-b. Farqad ; Hamâm-b. Ḥarth ; Oways Qaranî ; 'Alqamah-b. Qays Nakha'î ;

(1) Ḥadîth du « *nafas al Raḥmân* ». Il se serait fait arracher la même dent que Moḥammad s'était vu briser à Oḥod (cfr. vision d'Ibn 'Okkâshah). Ibn Sa'd, VI, 111-114. Dhahabî, *i'tidâl*, s. v. ; 'Aṭṭâr, I, 15-24.

(2) Ms. Köpr. majm. 1590.

(3) 'Aṭṭâr, I, 23.

(4) Khoûnsârî, *rawḍât*, I, 233 ; même liste, ap. Dhahabî, *i'tidâl*, I, 130.

(5) *bayân*, I, 190-194, 197 ; III, 98.

(6) *qoṣṣâṣ*. Comp. Dhahabî, *ḥoffâẓ*.

Ḥoṭayṭ-b. Zayyât, supplicié par Ḥajjâj en 84 (1) ; Sa'îd-b. Jobayr. Le plus connu est aboû 'AA Rabî'-b. abî Râshid Khaytham (+ 67), dont le légitimisme se résigna à la volonté divine, lors de Kerbéla ; et qui convertit une pécheresse venue pour le tenter (2).

De Damas : Ka'b Aḥbâr, éditeur, entre autres paraboles scripturaires, du *ḥadîth al jomjomah* (3) ; et son élève Khalîl-b. Mi'dân ; Bilâl-b. Sa'd Sakoûnî, sermonnaire, maître d'Awza'î ; Maṣqalah, père de Roqbah. Le mouvement se ralentit ensuite, pour ne reprendre qu'avec les disciples d'Ibn Adham et de Dârânî.

De Baṣrah : 'Âmir-b. ['Abd] Qays (4) et Bajâlah-b. 'Obdah 'Anbarî ; 'Othmân-b. Adham ; Aswad-b. Kolthoûm ; Ṣilah-b. Oshaym 'Idawî et sa femme Mo'âdhah Qaysiyah (5) ; Ḥayyân-b. 'Omayr Qaysî (6). Le *qâṣṣ* aboû Bakr 'AA-b. a. Solaymân Shikhkhîr Ḥarrashî Hodhalî ; ses fils : Bakr, 'Alâ, et surtout Moṭarrif (+ 87 ou 95). Madh'oûr-b. Ṭofayl, ami de Moṭarrif ; 'Aṭâ-b. Yasâr ; Mowarriq 'Ijlî ; Ja'far et Ḥarb-b. Jarfâs Minqârî ; Ja'far-b. Zayd 'Abdî ; Bakr-b. 'AA. Mozanî ; Harim-b. Ḥayyân (7) ; Ḥasan Baṣrî ; 'Îsä-b. Zâdhân ; Maskînah Ṭafâwiyah (8).

De la Mekke : 'Obayd-b. 'Omayr ; Mojâhid-b. Jobayr Makhzoûmî (+ 104), élève d'Ibn 'Abbâs et éditeur de son

(1) Tagrib.

(2) Sarrâj, *maṣâri'*, 146.

(3) Asin, *Logia D. Jesu*, in fine.

(4) Tabarî, I, 2924 : végétarien et chaste ; ne va pas à la mosquée le vendredi.

(5) Sarrâj, *l. c.*, 136-137.

(6) Ibn Sa'd, VII, 137, 165.

(7) Est-il confondu avec Jâbir-ibn Ḥayyân, ap. Khashîsh.

(8) Ibn 'Arabî, *moḥâḍ.*, II, 59. Ajouter Ṣafwân-b. Maḥraz Mâzinî, Aswad-b-Sarî' et 'ObaydallAh-b. 'Omayr Laythî, dont la patrie n'est pas spécifiée.

tafsîr, admiré par Ḥasan et par Moḥâsibî. Il disait, ouvrant sa paume toute grande : « le cœur est ainsi fait ; puis, si l'homme commet un péché, il devient ainsi » et il refermait un doigt ; « puis, un autre péché, ainsi » et il refermait deux doigts ; puis trois ; puis quatre ; ensuite il refermait le pouce sur les autres doigts au cinquième péché : « alors, Dieu scelle le cœur ».

De Médine : Tamîm Dârî, premier *qâṣṣ* ; aboû Yoûsof 'AA-b. Salâm (+ 43) ex-israëlite ; Moslim-b. Jondob Hodhalî, *qâṣṣ* à la mosquée ; 'AA-b. Shaddâd-ibn al Hâdî (+ 83).

Du Yémen : a. M. Wahb-b. Monabbih Ḍimârî (+ 110), qui fut un moment qadarite.

La plupart de ces noms n'ont plus de physionomie historique ; à part Rabî'-ibn Khaytham, Mowarriq (1), 'Alqamah, Moṭarrif (2), Mojâhid, Wahb (3) et surtout Ḥasan Baṣrî, que nous étudions à part. L'ascèse de cette époque est très simple, l' « intériorisation » du culte est encore rudimentaire, la méditation coranique provoque l'éclosion de quelques *ḥadîth* : on constate au plus des abstinences, retraites et prières surérogatoires (4).

c) *Les ascètes du second siècle de l'hégire ; leur classification.*

De l'année 80/699 à l'année 180/796, l'ascétisme musulman devient plus vigoureux et touffu. Sa caractéristique est de ne pas se séparer de la vie quotidienne de la Commu-

(1) Dont Jâḥiẓ admire la sentence : « Voici quarante ans que j'implore de Dieu une grâce urgente. Il ne me l'a pas accordée, mais je n'en désespère pas — ? — Renoncer à ce qui ne me concerne pas. »

(2) Sa doctrine est assez développée : *tafḍîl al ghanî* ; *ons* ; le véritable *sa'iḥ* ; dialogue du vif et du mort (Ibn 'Arabî, *moḥâḍ*, II, 270).

(3) La critique textuelle de ses œuvres (*mobtadâ* ; fragm. des *isrâ'iliyât*, ap. *Ḥilyah* et *Iḥyâ*) n'est pas faite. Voir sa doctrine sur l'*'aql*, meilleur outil pour servir Dieu (cfr. Ibn 'Aṭâ) ; sur Moïse au Sinaï (Baqlî, t. I, p. 273) ; sur le cœur, demeure de Dieu (Tirmidhî, *'ilal*, f. 202a).

(4) Invention du *wird* par Ibn Sîrîn.

nauté : tout ascète est amené à exercer le devoir de correction fraternelle (*naṣîḥah*), tout *zâhid* est appelé à devenir un *qâṣṣ*, un sermonnaire. Le second siècle est, à Baṣrah surtout, le siècle des sermonnaires, qui sans mandat officiel, et avant la réglementation 'abbâside des prônes du vendredi, prononcent des *khoṭbah* pour réveiller la ferveur des croyants. Ce mouvement spontané des *qoṣṣâṣ* (1), si décrié plus tard (2), et si profondément populaire, est l'origine de la catéchèse apologétique en Islam (école coranique et prône du vendredi) (3), comme les séminaires des Karrâmiyah et des Qarmaṭes seront, au siècle suivant, l'origine des medersas et universités musulmanes. Les *qoṣṣâṣ*, prédicateurs en plein vent, convertissent le peuple en lui racontant des anecdotes en prose rimée (*saj'*).

Le peuple, dont l'attention commence à être attirée sur les ascètes (*'obbâd*), les désigne sous différents noms, suivant les aspects de leurs tendances à une existence de mortifications et de zèle : lecteurs du Qor'ân (*qorrâ'*) s'excitant en public à la contrition (*bakka'oûn* = pleureurs) ; sermonnaires attaquant l'imagination par des descriptions eschatologiques (*qoṣṣâṣ*) ; que viennent écouter en passant des docteurs de la loi (*foqahâ*) personnellement soucieux de morale, des traditionnistes vraiment dévots, des généalogistes (*nassâboûn*) friands d'anecdotes curieuses.

Ascètes de Baṣrah :

— A — *Nossâk* : Disciples mystiques de Ḥasan Baṣrî : Moḥammad-b. Wâsi' (+ 120, combattant en Khorâsân), Mâlik-

(1) Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 161 seq.

(2) Par les critiques du *ḥadîth* ; Ibn Ḥanbal (Makkî, *qoût*, I, 151) ; Ibn al Jawzî (*qoṣṣâṣ*), qui sent pourtant l'importance du mouvement ; Ghazâlî est le seul à s'être pleinement rendu compte de la valeur morale de leurs « missions apostoliques ».

(3) 'Anbarî, prédicateur officiel (*khaṭîb*), utilise les *mawâ'iẓ* de Ḥasan.

b. Dînâr (+ 128), Farqad Sinjî (+ 131) (1), — et, de façon moins intime, Thâbit Bonânî (+ 127) et Ḥabîb 'Ajamî (+ 156). Ensuite, le groupe des disciples d'Ibn Dînâr : 'Otbah-b. Abân-b. Ḍam'ah (2), Rabâḥ Qaysî et sa sainte amie Râbi'ah Qaysiyah, 'Abd al wâḥid-b. Zayd et Sa'îd Nibâjî.

— B — *Bakka'oûn* : Aboû Johayr Ḍarîr, qui meurt en psalmodiant le Qor'ân (3) ; Ṣob'am (+ 146) ; Kahmas-b. Ḥasan Tamîmî 'Abid (+ 149) (4) ; Hishâm Qordoûsî (+ 148), râwî de Ḥasan ; Haytham-b. Nammâz, disciple de Yazîd Raqâshî ; Ghâlib-b. 'AA. Jahḍamî ; Ziyâd-b.' AA Namîrî (+ 150) (5) ; et surtout aboû Bishr Ṣâliḥ Morrî (+ 172), disciple de Y. Raqâshî, dont l'éloquence émouvante est restée célèbre (6).

— C — *Qoṣṣâṣ* (*wa'îdites* = semi-qadarites). — Famille des *Raqâshî*, sermonnaires dont l'éloquence d'antan, en persan, fut bientôt dépassée par leur éloquence en arabe (7) : Yazîd-b. Abân R. (+ 131), disciple de Ḥasan, maître de Ḍirâr-b-'Amr, Ḥajjâj-b. al Forâfiṣah, Morrî et Wakî' ; — Faḍl-b. 'Îsä-b.-Abân R., chef de l'école des *Faḍliyah* (8), et son fils 'Abd al Ṣamad R.

— D — Jurisconsultes moralistes semi-qadarites, élèves

(1) Son hadîth sur 500 vierges vêtues de *ṣoûf*, venant mourir à Jérusalem (Maqdisî, *mothîr*, ms. Paris, 1669, f. 35[a]) ; extraits de son livre, ap. Shiblî, *akâm*, 107 ; Baqlî, *tafsîr*, f. 278[b].

(2) Surnommé « Gholâm », le « diacre » ; son attrition (*ḥozn*) rappelait Hasan ; il s'enchaînait et portait le *ṣoûf* ; tué au *jihâd*, à Qaryat al Ḥabâb (*Ḥilyah*). Sa prière (*qoût*, I, 10).

(3) Tha'labî, *qatlä*.

(4) Fondateur d'une école éphémère (Sam'ânî, 377[b] ; Qalhâtî, *l. c.*).

(5) Qui se justifiait d'être un *qâṣṣ* en citant un mot d'Anas-ibn Mâlik (*qoût*, I, 151) ; cfr. Dhahabî, *i'tidâl* ; Jâḥiż, *bayân*, III, 81 ; Ibn al Najjâr, ms. Paris, 2089, s. v.

(6) Jâḥiż, *l. c.*, II, 38.

(7) *Id.*, I, 159, 167, 168.

(8) Condamnée comme *qadarite* par Ibn 'Oyaynah.

de Qatâdah : Moûsä-b. Sayyâr Oswârî, commentateur du Qor'ân en arabe et en persan ; son fils, le qâṣṣ aboû 'Alî 'Amr-b. Fa'id Oswârî commenta le Qor'ân en public durant trente-six ans ; parti de la soûrate II, il ne put achever son commentaire, qui, fait d'allégories (*ta'wîlât*) et d'anecdotes (*akhbâr*), durait parfois plusieurs semaines pour un seul verset (1). — Aboû Bakr Hishâm-b- 'AA. Dostowa'î (+ 153), qui recueillit des paraboles évangéliques importantes, et son disciple Ja'far-b. Solaymân Ḍab'î (+ 133), élève de Farqad (2) et ami de Râbi'ah.

— E — Théologiens mo'tazilites : 'Amr-b. 'Obayd (+ 143); son disciple 'Abd al Wârith-b. Sa'îd Tannoûrî, dont l'élève Aboû Ma'mar a laissé des récits sur Râbi'ah (3).

— F — *Moḥaddithoûn* strictement sunnites : Ayyoûb Sikhtiyânî (+ 131) (4) dont Ḥasan avait admiré les débuts, « le plus grand des *tâbi'oûn* » selon Ibn 'Oyaynah ; — et son disciple Wohayb-b. Ward Makkî (+ 153), vénéré comme un saint par Bishr Ḥâfî. Yoûnos b. 'Obayd Qaysî (+ 139), autre disciple de Ḥasan, et 'Abdallâh-ibn 'Awn-ibn Arṭabân (5) (+ 151) forment, avec Sikhtiyânî et Solaymân Taymî (6), le groupe, célébré par Aṣma'î, des « quatre » fondateurs des *ahl al sonnah wa'l jamâ'ah*. Ḥammad-b. Zayd (+ 179) et Ḥammâd-b. Salamah (7) (+ 165), autres sunnites notoires, n'ont eu qu'un contact plus faible avec les idées ascétiques ; mais le second forma Wakî'-ibn al Jarrâḥ (+ 197), théologien de valeur,

(1) Jâḥiẓ, *bayân*, I, 196.

(2) Ṭabarî, I, 410.

(3) Sarrâj, *maṣâri'*, 181.

(4) Ibn Qotaybah, *ta'wîl*, 93, 120 ; Sarrâj, *l. c.*, 8.

(5) Condamne les pleureurs de Ḥosayn à Kerbela (Ibn Baṭṭah 'Okbarî, *l. c.*).

(6) Qui est exclu, comme morji'te, par Gholâm Khalîl (*sharḥ al sonnah*) et Ibn Qotaybah.

(7) Hostile à Thawrî (Makkî, *qoût*, II, 152).

hanéfite en droit, dont le *kitâb al zohd* (1) et la conversion raisonnée à la mystique (2) font presque un précurseur de Ghazâlî.

— G — *Qoṣṣâṣ* sunnites semi-morji'tes : les élèves d'Ibn Sîrîn. Solaymân-b. Toḥmân Taymî (+ 143) (3), auteur des *tasbîḥiyât*, gendre de Faḍl Raqâshî.

— H — *Naṣṣâboûn* et philologues : Aboû 'Amr-ibn al 'Alâ (+ 154), qui se convertit à la méditation coranique (*taqarra'a*) ; et son disciple 'Abdalmalik Aṣma'î (+ 216).

Ascètes de Koûfah :

A. — *Mystiques shî'ites* (zéïdites) : d'abord le fameux Aboû Isra'îl Mola'î 'Absî (4) (né 83 (5) + vers 140) dont la doctrine excessive touchant l'*i'tikâf* a été blâmée très tôt (6). Puis les *ṣoûfîyah shî'ites* : Kilâb ; Kolayb [b. Mo'awiyah Asadî Ṣaydâwî, maître d'Ibn abî 'Omayr Azdî (7) « l'ascète », et de

(1) Il y conte qu'au *mi'râj*, Moḥammad voit des damnés aux lèvres incisées par des ciseaux incandescents : ce sont des *qoṣṣâṣ* qui n'ont pas pratiqué ce qu'ils prêchaient.

(2) Sa proposition sur le rôle prééminent des saints dans le plan divin de la création (*Passion*, p. 749-750).

(3) Jâḥiẓ, *bayân*, I, 167 ; Ibn Qotaybah, *ma'ârif*, 240.

(4) Aboû Isra'îl Isma'îl-b. Abî Isḥâq Khalîfah (Ibn Sa'd, VI, 202, 231, 265 ; Sam'ânî, s. n. ; Hanbal, IV, 168).

(5) L'an suivant le *yawm al jamâjim*.

(6) *Passion*, p. 779 ; Bokhârî, IV, p. 98.

(7) *Tusy's list*..., 265. Son disciple Aboû'l 'Abbâs Faḍl-b. 'Îsä Shâdhân Azdî Râzî (+ vers 275), dont le *kitâb al qira'ât*, malheureusement perdu (cfr. *fihrist*, I, 26, 27, 31, 231), est l'ouvrage fondamental sur les recensions primitives du Qor'ân, — a violemment attaqué deux mystiques sunnites, Ḥasan Baṣrî et Ibn Karrâm, en même temps que les philosophes et les Qarmaṭes (*Tusy's list*..., 254-255 ; Dâmâd, *îqâżât*, 130 ; Khoûnsârî, *rawḍât*, II, 210 ; sur son fils 'Abbâs, voir Dhahabî, *qorrâ'*, 64[a]). Egalement estimé des *ḥashwiyah* et des *imâmites*, Ibn Shâdhân fut attaqué par l'imâmite aboû Ja'far Ṭoûsî pour avoir donné de l'importance au *ḥadîth al ghâr* (Qor. IX, 40) qui met Aboû Bakr au premier plan.

Safwân-b. Yahya Koûfî « le jeûneur » (1), auteur du *Kitâb al mahabbah wa'l waza'if* et du *Kitâb bashârat al mou'min*] ; Ibn Qintash, et 'Abdak, fondateur de la secte végétarienne des *'Abdakiyah*. On peut insérer ici Jâbir-ibn Hayyân et Fadl-ibn Ghânim, qui ont transmis des sentences mystiques attribuées à l'imâm Ja'far.

B. — « *Soûfiyah* » *sunnites* semi-morji'tes : Hâshim-b. al Awqâs rejeté comme *râwî* par Bokhârî ; aboû Hâshim 'Othmân-b. Sharîk Koûfî (+ vers 160), maître de Mansoûr-ibn 'Ammâr, et vénéré par Kharrâz (2) ; Dâwoûd Tâ'î, ex-hanéfite, d'abord versé en diverses sciences canoniques (3), se convertit et meurt après vingt ans de vie solitaire (+ 165) ; Ibrahîm Taymî, auteur des *mosabbi'ât* (4) ; 'Awn-ibn 'Abdallâh ; Dharr Hamdânî Marhabî, élève d'Ibn Shaddâd, et surtout son fils aboû Dharr 'Omar (+ 150) (5), sermonnaire et théologien (6), dont un disciple, Roqbah-b. Masqalah, disait qu'à l'écouter, on croyait « entendre souffler la Trompette du jugement », et qu'il « lui obéissait comme à Dieu » (7).

C. — *Mohaddithoûn* pieux, anti-morji'tes, restreignant l'emploi (8) du *ra'y* hanéfite : d'abord le grand Sofyân.b. Sa'îd Thawrî (+ 16), chef d'école (9) ; élève de Wohayb-b.

(1) *Tusy's list...*, s. v.

(2) Bahbahânî, *Khayrâtiyah*, 241ª (selon Aboû'l Ma'âlî, Ibn Hamzah en son *hâdî*, et Nasafî, ap. *tasfiyat al qoloûb*).

(3) Ibn Qotaybah, *ma'ârif*, 257 ; maître d'Ishâq Saloûlî (+ 204).

(4) *qoût*, I, 7.

(5) Elève d'Atâ et de Mojâhid, maître de Wakî'.

(6) *motakallim* ; condamné comme tel par aboû Osâmah Koûfî (+ 201), disciple d'Ibn Shaddâd (Harawî, *dhamm*, f. 116ᵇ).

(7) Jâhiz, *bayân*, I, 144-145, 188 ; II, 158, 166.

(8) Le rectifiant, comme Najjâr rectifia Jahm.

(9) Adversaire d'Aboû Hanîfah (Sobkî, II, 39, l. 8) et d'Ibn abî Laylâ (Qot. *ma'ârif*, 273). Lié avec deux mystiques, Ibn Adham et aboû Hâshim ; ses disciples attaquent Shaqîq.

Ward, Ḥajjâj-b.Forâfiṣâh et Yoûnos-b.'Obayd ; maître d'Ibn 'Oyaynah Hilâlî (+ 198), Ibn 'Iyâd (+ 187), et Dârânî ; Aboû Thawr Kalbî (+ 240), élève d'Ibn 'Oyaynah, rendra à l'école juridique de Thawrî (1) un prestige éphémère : elle était répandue parmi les mystiques : Ibn Khobayq Anṭâkî, Ḥamdoûn Qaṣṣâr et Jonayd étaient thawrites en droit. Aboû 'AA 'Amr-b. Qays Mola'î (+ 146), élève d'Ikrimah (2) (+ 105) ; Bakr-b. Khonays, disciple de Bonânî et maître de Ma'roûf Karkhî.

D. — *Nassâboûn* : Aboû 'Omayr Mojâlid-b.Sa'îd (+ 144), disciple de Sha'bî, et maître de Haytham b-'Adî (+ 207) et de Dâwoûd-b.Mo'âdh 'Atakî, une des sources de Ḥallâj (3).

Ascètes du Hedjaz :

A la *Mekke*, il n'y a guère que Ḥajjâr et Ibn Jorayj Makkî (+ 150), auteur du premier *tafsîr* (4), source de Moḥâsibî.

A *Médine* : Moḥammad-b.Ka'b Karaẓî ; A'azz ; 'AA-b.'Abdal 'Azîz 'Omarî ; Aboû 'Amir Nobâtî ; et surtout Aboû Ḥâzim Maslamah-b.abî Dînâr A'raj Madanî (+ 140), le premier des maîtres en ṣoûfisme après Ḥasan Baṣrî, selon Kalâbâdhî (5). Auprès de lui, Ibn al Monkadir Taymî (+ 130) (6), disciple du ṣaḥâbî Jâbir-b. 'AA. Anṣârî, maître de Faḍl Raqâshî et de Solaymân-b. Harim Qorashî (7). — Nous avons, du *nassâb* 'Îsä-b.Dâb Laythî Madanî (+ 171),dont le *fihrist* cite les œu-

(1) Mot d'Ibn Ḥanbal à ce sujet.

(2) De qui nous avons une bien curieuse parabole sur la résurrection ; Dieu ressuscitera un noyé, dont les os, jetés sur la grève, avaient été rongés par des chameaux, dont les excréments avaient été brûlés (Ibn al Jawzî, *ṣafwah,* ms. Paris, 2030).

(3) *Passion,* p. 337, n. 6 ; ms. Paris, 2089, f. 107a.

(4) Makkî, *qoût*, I, 159.

(5) *ta'arrof* ; *qoût*, II, 56 ; Jâḥiẓ, *bayân*, I, 94, III, 97 ; tagrib. 378.

(6) Sa définition de l'*'aql* (Tirmidhî, *'ilal*, 211a).

(7) Auteur du fameux *ḥadîth* de la « grenade » (Dhahabî, *i'tidâl*, s. v.) : « Celui qui se retire pour prier dans une île où Dieu fait surgir

vres sur les amants illustres (*'âshiqoûn*) (1), un opuscule fort curieux (2), *al fityat al tawwâboûn*, « les jeunes pénitents », sur dix jeunes libertins de Médine, Solaymân-b.'Amr Qorashî et ses amis, qui renoncèrent brusquement au monde : il ne contient, d'ailleurs, que la mise en scène de la conversion, en coup de théâtre, sans en donner les motifs, ni en exposer les suites. Mystique toute rudimentaire, d'une langue encore simple et unie, très voisine de celle du *diwân* d'Aboû'l 'Atâhiyah (+ 213).

Ascètes du Khorâsân :

Dans les colonies militaires arabes des *jond* de Basrah et Koûfah, installées dans le Nord de l'Iran, les vocations mystiques apparaissent vingt ans après les premiers mouvements théologiques (Jahm, Moqâtil), après 145/771. La première est celle d'Ibrahîm-b.Adham 'Ijlî (+ 160), un pur arabe (3), de la tribu de Tamîm, né à Balkh, qui prit pour modèles préférés Ibn Dînâr, Bonânî et Sikhtiyânî, tous gens de Basrah, qui vint recevoir l'enseignement de Hajjâj-b.Forâfisah et Aboû Sho'ayb Qâllâl en 'Irâq, d'aboû 'Abbâd Ramlî à la Mekke (4), résida longtemps à Jérusalem (5), et s'en alla pour mourir dans la retraite, vivre en terre *halâl* (6), au

une source et croître un grenadier : s'il mange une grenade et obtient de mourir prosterné, c'est cette grâce obtenue (et *non pas ses efforts*) qui lui procurera le salut ». La grenade est le fruit symbolique du Paradis (Tostarî, *tafsîr*, 14-15).

(1) *fihrist*, 90-91, 306 ; Tagrib. I, 464.

(2) Découvert et publié par L. Cheïkho, ap *Machriq*, XI, 260-264.

(3) Sa généalogie : « 'b-Adham-b-Mansoûr-b.Yazîd-b.Jâbir ». On lui attribua plus tard un trait de la légende du Bouddha (légende du prince mendiant de Balkh ; cfr légende de son départ pour la chasse, selon Ibn Mandah : Tagrib. I, 428).

(4) Récits d'Ibn Bashshâr.

(5) Maqdisî, *mothir*, ms. Paris, 1669, f. 55b, 126a.

(6) Dûment attribuée à la Communauté (non à des particuliers fieffés) après sa conquête (cfr. Antâkî, *shobohât*). — Noter qu'avant son arri-

mont Lokkâm, à Gébélé près Laodicée. L'influence de cette personnalité puissante sera étudiée plus loin. La seconde est celle d'Ibn al Mobârak (1), né 108 + 180, disciple de Wohayb-b. Ward, hanéfite antimâlikite, auteur d'un *Kitâb al zohd*, maître de Na'îm-b. Ḥammâd. La troisième est celle de Fodayl-ibn 'Iyâd (+ 187), disciple d'Abân Ibn abi 'Ayyâsh (2) et de Thawrî, qui vint vivre à Koûfah, et mourut dans la retraite à la Mekke, après avoir perdu son fils 'Alî (mort dans de grands sentiments de ferveur, psalmodiant le Qor'ân) (3).

Durant le second siècle hégirien, les mystiques, encore mêlés à l'humble troupe des pauvres sans asile (4) et des dévots routiniers, campés dans les mosquées, n'attirent pas encore la critique des canonistes et des théologiens. Cependant leurs sermons exhortant à la contrition et leurs pénitences surérogatoires les font traiter de *wa'îdiyah*, et confondre comme tels (= *semi-qadarites*) avec les *qadarites*, de Ḥasan à Ṣâliḥ Morrî. D'autre part, les traditionnistes pointilleux relèvent avec quelque suspicion des critiques indirectes de leur propre littéralisme dans des sentences comme celles d''Amr-b. Qays Mola'î (5), déclarant « Le *hadîth* : « En tenant société à mon cœur, je rejoins, par lui, mon Seigneur », m'est plus

vée, le mouvement mystique est presque nul, en Syrie : puissant argument contre l'imitation prétendue des « laures » chrétiennes de Palestine.

(1) Il combat les qadarites et les morji'tes, les khârijites et les shî'ah (c'est lui qui les classe ainsi, selon Gholâm Khalîl, *sharḥ al sonnah* ; cfr. Sh. tab. I, 59) ; il est contre les Jahmites (Aloûsî, *jalâ*, 60).

(2) Makkî, *qoût*, I, 29. Il forme Moslim Khawwâṣ, maître de Bishr Ḥâfî.

(3) Tha'labî, *qatlä*.

(4) Leurs règles fraternelles de vie commune (pain, sel, cendres ; les femmes lèvent leur voile, comme devant leurs parents) ; cfr. *Passion*, p. 780, 249, 334 ; Jâḥiẓ (*bayân*, III, 3) voit une infiltration *sho'oûbî* dans ces coutumes (*nâr al tahwîl*).

(5) Tagrib., s. a. 146.

cher que cinquante solutions de cas juridiques » ; et Ibn 'Iyâḍ attaque franchement les *ahl. al.ḥadîth* (1). Enfin, les conséquences doctrinales ultimes du mysticisme (l'union divine) pointent déjà chez Kahmas, Kolayb, Rabâḥ, Râbi'ah, que des docteurs orthodoxes du IIIe siècle de l'hégire condamneront *post mortem* comme « zanâdiqah ».

3° *Ḥasan Baṣrî.*

a) *Sources sur sa biographie ; chronologie de sa vie.*

I. *Sources* : Pas de monographie ancienne compilée par ses disciples. Mais seulement quelques notes, de Qatâdah, Ibn 'Awn, Yoûnos, Ayyoûb ; — éparses dans des notices déférentes, mais réservées, distantes ou hostiles : de *moḥaddithoûn* comme Ibn Sa'd (+ 230 : *ṭabaqât*, VII, 114-129) et Ibn Shâdhân (+ vers 275 : opuscule perdu) (2), — de commentateurs et historiens comme Aboû'l Yaqẓân (+ 190) (3) utilisé par Ibn Qotaybah (+ 276 : *ma'ârif*, 225, 273,286), et Ṭabarî (+ 310 : *ta'rîkh*, III, 2488-2493, et passim), — de théologiens comme Jâḥiẓ (+ 255 : *bayân* : t. II, 34-39, 50-54, 88, 154, t. III, 66, 68-71, 75, 76, 79, 82, 83, 86). — Les notices des hagiographes postérieurs, comme Aboû No'aym Isfahânî (+ 430 : *Ḥilyah*, t. III) ne doivent être utilisées qu'avec circonspection (4).

II. *Chronologie de la vie* d'Aboû Sa'îd Ḥasan-b. abî'l Ḥasan Yasâr Maysânî Baṣrî :

an 21/643 : Naissance, probablement à Médine ; fils de Yasâr, esclave mésénien de Zayd-b. Thâbit Anṣârî (ou plutôt de Ḥomayl-b. Qaṭanah), affranchi postérieurement à cette

(1) Sh. tab. I, 67.

(2) Extraits ap. Khoûnsârî, *rawḍât*, II, 210 ; *Tusy's list*... 255.

(3) *fihrist*, 94.

(4) Ibn al Jawzî n'a pas écrit de *faḍa'il Ḥasan Baṣrî*, comme Brockelmann l'avait inféré à tort de son *kitâb al qoṣṣâṣ*.

naissance ; et de Khayrah, servante, dit-on, d'Omm Salamah (1).

Elevé à Baṣrah (où, dans une chute, il se casse le nez), il y aurait connu Hodhayfah + 36 à Madaïn).

An 35 : Il est de passage à Médine, lors du *yawm al dâr*.

Ans 37-41 : Revenu à Baṣrah, il imite, durant le conflit entre Compagnons du Prophète, l'attitude de neutralité adoptée par Aḥnaf-b. Qays Tâmîmî (+ 67) (2), légat du *walî* (3) auprès du *jond* de Baṣrah (Banoû Sa'd, des Tamîm) en Khorâsân (revient à Baṣrah de 37 à 44). Il se lie avec lui, avec Aboû Bakrah, et surtout, par Hayyâj-b. 'Imrân Borjomî (4), avec l'ancien *qâḍî*, de la ville, 'Imrân Khozâ'î, (+ 52), dont l'admirable résignation à la volonté divine impressionnait vivement les habitants (5).

Ans 50-53 : Il va au *jihâd* du côté de Kaboul, combat à Andoqân, Andaghan et en Zâbolistân, aux côtés de Samorah-b. Jondob (rentre à Baṣrah, 53 ; y meurt en 60).

An 60 : Rentré à Baṣrah, Il proteste contre le mode de désignation de Yazîd Ier.

Ans 65-85 : Période de sa grande activité oratoire et doctrinale. Il se lie avec Moṭarrif Ḥarrashî (+ 87), 'Aṭâ-b. Yasâr (+ 94), et même avec Ma'bad Johanî, chef des qadarites extrémistes (6) ; mais il s'en désolidarise explicitement (*tabriyah*) bientôt (7), à l'exemple d''Abdallah-b. 'Omar (+ 74) ; et les semi-qadarites Ghaylân et 'Amr-b. 'Obayd imitent son attitude.

Ans 81-82 : Il refuse de participer à l'insurrection d'Ibn

(1) Ibn Khallikân, I, 139 ; 'Aṭṭâr, I, 24.
(2) Ibn Sa'd, VII, 66.
(3) 'AA. Ibn 'Âmir (29-44), puis Ziyâd (Tagrib. I, 96, 142).
(4) Ibn Sa'd, VII, 109 ; Hanbal, IV, 428 ; Dhahabî, *i'tidâl*, s. n.
(5) Ici p. 139.
(6) Exécuté en 83 comme partisan d'Ibn al Ash'ath.
(7) Ibn Baṭṭah ; Harawî, *dhamm*, 126b 127a.

al Ash'ath contre la cruauté du *wali* Ḥajjâj (1), quoique ses amis 'Aṭâ, Mojâhid (2), Sa'îd-b. Jobayr (3) y participent, avec Ṭalq-b. Ḥabîb 'Anazî (4) et 'Amr-b. Dînâr (5).

Ans 86-95 : Suspect à la police de Ḥajjâj, il est recherché et doit se cacher (6).

An 99 : Nommé momentanément *qâḍî* de Baṣrah, à l'avènement d''Omar II, pour suppléer 'Adî-b. Arṭâh. Il démissionne et est remplacé (7) par Iyâs-b. Mo'awiyah (+ 122).

Il perd son frère Sa'îd.

An 101 : Il désapprouve, dans un prône retentissant, les excès antisyriens d'Ibn al Mohallab.

An 110 : Mort le jeudi 1er rajab (= 10 oct. 728) ; son corps, lavé par Ayyoûb Sikhtiyânî et Ḥamîd Ṭawîl Khoza'î, est enterré au vieux-Baṣrah (actuellt : Zobeïr) ; Ibn Sîrîn refuse d'assister aux obsèques. Ḥasan laisse au moins trois fils (8) : Sa'îd, Ja'far, et 'Abdallâh qui, selon ses dernières volontés, aurait brûlé ses livres (9).

b) *Sources sur ses œuvres : leur liste.*

On n'a signalé jusqu'ici, sous son nom, que des *spuria* :

a) *LIV farîḍah*, ms. Paris 780, Köpr. 1603, Aya Ṣoûfiyâ 1642 ; cat. Qaṭalân Caire 1332 n° 350 (p. 28) ; impr. Constantinople 1259, 1260. Le ms. de Paris de cet opuscule ascétique intéressant, dont le canevas n'a rien d'ailleurs que de conforme aux grandes lignes de la doctrine de Ḥasan, men-

(1) Ibn Sa'd, VII, 119.
(2) Emprisonné jusqu'à la mort de Ḥajjâj.
(3) Pris et exécuté en 94.
(4) Semi-morji'te.
(5) Recherché, échappe.
(6) *Aghânî*, IV, 40.
(7) Ibn Sa'd, VII, 116 ; Ṭabarî, II, 1347.
(8) Jâḥiẓ, *bayân* I, 195 ; on cite son petit-fils Ja'far 'Îsâ (+ 217 ; Dhahabî, *i'tidâl*, s. n.).
(9) Ibn Sa'd, VII, 127.

tionne des auteurs du IVe/Xe siècle, et le fonds primitif est malaisément discernable. b) *Risâlah fî fadl haram Makkah* (*ilâ'l Ramâdî*), ms. Zah. majm. 38. Opuscule insignifiant sur l'*omrah* ; apocryphe probable. c) De nombreux fragments de Ḥasan figurent sans indication d'*isnâd* ni d'origine (ce qui réfère à un texte), dans les œuvres de Moḥâsibî, Kharrâz et Tirmidhî.

— *Liste de ses œuvres* :

A. *Mawâ'iẓ*, sermons publics. Texte recueilli et fixé dès son vivant (1) par ses disciples (2), et publié après sa mort par Aboû 'Obaydah Ḥamîd Ṭawîl-b. Ṭarkhân Khoza'î (+ 142) (3). Fréquemment cités dans la suite, notamment par Jâḥiẓ ; et sans *isnâd*, ce qui prouve qu'il y avait un texte reçu, dont des copies circulaient.

Ces sermons, amalgamés de bonne heure avec des *rasa'il* de Ghaylân (4) par le *qâḍî-khaṭîb* officiel de Baṣrah, 'Obaydallâh 'Anbarî (+ 168) (5), semblent être à la base du texte dilué des *rasa'il* semi-qadarites mises sous le nom de Ḥasan, à l'adresse des khalifes 'Abd al Mâlik et 'Omar II (6).

B. *Tafsîr*. Ses gloses sur le Qor'ân furent coordonnées sous forme de *tafsîr* par le mo'tazilite 'Amr-b. 'Obayd (7). On connaissait en outre, au IVe siècle, deux *risâlah* sous le nom de Ḥasan, l'une sur le nombre (le péricopement) des versets (*fî'l 'adad*), l'autre sur leur chronologie (*nozoûl*) (8). Il lisait le

(1) Ibn Sa'd, VII, 126 ; Sam'ânî, 39.

(2) Aboû 'Obaydah Bâjî.

(3) Râwî de Moṭarrif ; maître de Ḥammad-b. Salamah.

(4) Qui avait eu précisément une entrevue avec 'Omar II (Khashîsh, ap. Malaṭî, f. 315-316).

(5) Jâḥiẓ, *bayân*, I, 161. 'Anbarî est un théologien connu.

(6) Shahrastânî, I, 59 ; Mortaḍâ, *monyah*, 12-14 ; *Aghânî*, VIII, 151. Cfr. *risâlah* de Moṭarrif à 'Omar II (Sarrâj, *loma'*, 65), et *risâlah* majeure attribuée par l'*Ḥilyah* à Ḥasan (cfr. *Passion*, p. 781).

(7) Ms. Londres, 821.

(8) *fihrist*, 37, 38, 34.

Qor'ân suivant une *qira'ah* originale, dont les *shawâdhdh* d'Ibn Khâlawayh donnent de nombreux exemples (1).

C. Son enseignement privé sur la morale canonique et le dogme paraît s'être transmis, sous sa forme primitive de « questions », *masa'il*, grâce à Ash'ath-b. 'Abdalmalik Ḥamrânî (+ 146), maître de Mo'âdh-b. Mo'âdh, édition estimée de Yaḥya Qaṭṭân (2). — Ces *masa'il* seraient la source des célèbres *sonan* ou « règles de vie commune » (3) compilées plus tard (pour l'école des Bakriyah) sous le nom de Ḥasan ; Ḥallâj en cite une section (*kitâb al ikhlâṣ*) sur le pèlerinage (4), et Kîlânî en reproduit un fragment sur « les 45 incorrections à éviter au cours de la prière canonique » (5).

D. La plupart des disciples de Ḥasan se bornèrent à transmettre ses sentences à la mode des *ahl-al-ḥadîth*, une à une, sous la forme orale de *riwâyât* indépendantes. Il fallut ensuite compiler ces « logia » ; ce fut l'œuvre du *bakkâ* Hishâm-b. Ḥassân Qordoûsî (+ 148), élève de Ḥawshab-b.al Dawraqî ; auteur délaissé par Wohayb-b. Ward et Thawrî, mais admis par Ibn 'Oyaynah (6). — Un autre recueil (*maṣḥaf*), celui d'Abân-b. abî 'Ayyâsh Fîroûz (+ 128 ou 141) (7), réédité par Aboû 'Awânah Waḍḍâḥ (+ 170 ou 176) (8), — coulait de force les *riwâyât* de Ḥasan dans le moule classique des *ḥadîth* « attribués » au Prophète, en leur forgeant des *isnâd* ; ainsi, 1.500 d'entre elles y étaient données avec *isnâd* factice d'Anas-ibn Mâlik (9). — Plus loyal, 'Abd al wâḥid-b. Zayd

(1) Ms. Ḥamîdiyah, 24.

(2) Dhahabî, *i'tidâl*, s. n.

(3) Expression de G. Lioni Africano, *Descrittione*... III, cap. XLIII.

(4) *Passion*, p. 282.

(5) *ghonyah*, II, 97.

(6) Dhahabî, *l. c.*

(7) Auteur discuté par son contemporain Ibn Dînâr, admis par Ḥammâd-b.Salamah et Anṭâkî.

(8) Dhahabî, *l. c.* ; Tagrib. I, 482 ; Ibn Qotaybah, *ma'ârif*, 252.

(9) Makkî, *qoût*, II, 141. — On saisit ici sur le vif le processus de

(+ 177) donnera les *riwâyât* de Ḥasan comme des *marâsil* ; sans en « compléter » *l'isnâd*.

Nous n'avons pas de détails sur quatre autres compilateurs de la même époque : le qadarite Mobârak-b. Faḍâlah (+ 165), Aboû Sa'd, Aboû Bakr Hodhalî et Mokhtâr-b. Filfil (1).

Une réédition ultérieure des *riwâyât* de Ḥasan, un peu après l'an 200/815, fit bannir son auteur, Jâbir-b. 'AA. Yamâmî, de Bokhâra (2). Et nous savons qu'Aḥmad Jawbiyârî forgea à divers *marâsil* de Ḥasan (peut-être inventés de toutes pièces) un *isnâd* d'Aboû Horayrah : avant de les communiquer à Ibn Karrâm (3).

En règle générale, les *isnâd* de Ḥasan remontant au Prophète viâ Anas-b. Mâlik, ou Aboû Horayrah, ou 'Alî, sont forgés. Soyoûṭî s'est évertué (4) à prouver que Ḥasan avait pu entrevoir 'Alî et Ṭalḥah, soit ; mais, comme Dhahabî l'a montré, les seuls Compagnons dont il ait pu être le *râwî* sont : 'Imrân Khoza'î, 'Abdal Raḥmân-b. Samorah et Aboû Bakrah ; et, à la rigueur, No'mân-b. Bashîr (né 2 + 67), et Moghîrah-b. Sho'bah.

c) *Sa doctrine politique, exégétique et juridique.*

Nous sommes ici en présence d'une des plus fortes et plus complètes personnalités de l'Islâm naissant : le savant sabéen Thâbit-ibn Qorrah (+ 288), juge sagace, disait : « J'envie à la nation arabe trois hommes : 'Omar, comme chef d'Etat, — Hasan comme ascète, et Jâḥiẓ, comme philosophe » (5).

formation du « Corpus » des traditions sunnites, des futurs *Ṣaḥîḥ* du IIIe siècle.

(1) Dhahabî, *l. c.* : Moḥâsibî, *ri'âyah*, f. 10b.

(2) Dhahabî, *l. c.*

(3) Ici chap. V, § 2.

(4) *itḥâf al firqah*, Paris, 2800.

(5) Tawḥîdî, *taqrîż al Jâḥiż* (ap. Yâqoût, *odabâ*, VI, 69-70).

Ḥasan, d'ailleurs, n'était pas simplement un ascète ; s'il enseigna les points délicats de l'ascèse à Farqad, il apprit à Qatâdah (+ 117) le *tafsîr*, à 'Amr-ibn 'Obayd le *kalâm*, à Ibn abî Isḥâq la grammaire (1). Et Aboû Ḥayyân Tawḥîdî, de qui nous tenons les détails qui précèdent (2), ajoute cette remarque que « Ḥasan n'a pas été seulement un maître en piété, ascèse, abstinence et mansuétude, union à Dieu (*ta' alloh*) (3) et vénération de Son inaccessibilité (*tanazzoh*), mais en droit, en rhétorique, et en conseils de correction fraternelle ; car son éloquence, qui est restée célèbre, se montrait essentiellement pratique ; ses sermons touchaient les cœurs, son style déconcertait les intelligences ».

La personnalité de Ḥasan s'est mûrie pendant la grande crise de la Communauté islamique naissante ; il avait quatorze ans quand il vit tuer 'Othmân, il put encore rencontrer soixante-dix survivants (4) des 313 combattants de Badr. C'est lui qui, le premier, a formulé la solution « sunnite » de la crise des années 36/656-41/661 : en une doctrine politique cohérente, qui, psychologiquement, nous donne l'origine de sa « conversion » (5) au mysticisme, et, socialement, indique la première manifestation historique du sunnisme.

Partant de cette notion fondamentale que le corps social des croyants musulmans, *Ommah*, la « Communauté » est et doit rester une, avec, comme signe distinctif, l'obéissance à Dieu, de qui découle tout pouvoir, — Ḥasan affirme (6) :

(1) Sur son orthoépie : *fihrist*, 41 ; *Aghânî*, XVIII, 124 ; XXI, 60.

(2) *L. c.*

(3) Ce mot a peut-être ici la nuance philosophique atténuée de « dévotion » (ici p. 59).

(4) L'*Ḥilyah* ajoute : « dont la plupart portaient le *ṣoûf* » (sic).

(5) 'Aṭṭâr raconte que Ḥasan, lapidaire, se convertit au cours d'un voyage en pays de Roûm, en assistant au service funèbre du fils de l'empereur ('Aṭṭâr, I, 25) ; mais la description qu'il en fait est tirée du « Syntipas » (§ 137 : Chauvin, *1001 Nuits*, VI, 71, VIII, 139).

(6) *Passion*, p. 672-674, 726-727, 730, n. 1.

1° que tout croyant doit le respect et l'obéissance externes *indistinctement* aux représentants du pouvoir, tant que leurs décisions officielles ne contreviennent pas à la foi islamique, même si leurs mœurs privées sont condamnables ; contre les Khârijites et les Imâmites ; 2° que chaque croyant doit à tout prix rester uni de cœur à ses frères, continuer sa participation fraternelle à la vie de la Communauté, exprimant ouvertement et sans hésiter le jugement privé de sa conscience sur tel ou tel péché de ses chefs, afin de « conseiller » (*naṣḥ*) la Communauté selon la justice ; sans faire sécession tacite (« mo'tazilah » de l'an 657), ni opposer la violence à la force (mouvement d'Ibn al Ash'ath, de l'an 700 ; cf. les Zeïdites). Respecter l'ordre politique et y garder sa place, même quand on est lésé injustement et qu'on doit réprouver la conduite privée de ceux qui en ont la garde. Ni *khoroûj*, ni *katmân*.

D'où : l'imâmat d'Aboû Bakr a été doublement légitime (1) ; la mémoire d''Othmân est innocentée (2). 'Alî, validement élu, partage avec Ṭalḥah la culpabilité de l'ouverture des hostilités, à la guerre du Chameau ; il a eu tort en acceptant l'arbitrage (*ḥokoûmat al ḥakamayn*) à Ṣiffîn, et raison en exterminant les Shorât à Nokhaylah (3). Quant aux Omayyades, Ḥasan exhorte solennellement les habitants de Baṣrah à leur rester soumis, tout en constatant sans ambages que Mo'awiyah a commis cinq fautes graves (4) au détriment de la Communauté : « livré l'administration à des parvenus, ses créatures : accaparé l'autorité sans *mashawarah*, sans consultation des Compagnons ni des gens de bien ; rendu le khalifat héréditaire, d'électif qu'il était : en le léguant à son fils [Yazîd], un ivrogne, qui se vêtait de soie, et jouait de la

(1) Kîlânî, *ghonyah*, I, 68 ; Mas'oûdî, *tanbîh*, 337.

(2) Mobarrad, *Kâmil*, II, 144-145.

(3) *Id.* ; et II, 154.

(4) Ṭabarî, II, 146 ; cfr. Lammens, *Mo'awiya*, 104.

guitare ; légitimé Ziyâd [bâtard de son père] ; fait tuer Ḥojr [ibn ʿAdî] et ses compagnons, qui le maudirent deux fois ».

Même ferme propos dans la pratique. Moṭarrif, d'un mot expressif, disait à Qatâdah (1) : « Ḥasan est comme l'homme qui met les gens en garde contre la crue, mais reste (auprès d'eux) dans le lit de l'*oued* [encore à sec, qu'il sait, pourtant, devoir être submergé bientôt] » ; « il défendait à ses concitoyens de s'insurger, mais, à l'heure de l'insurrection, il demeurait dans la cité », remarque Qatâdah (2). Ḥasan tint courageusement tête (3) au fameux Ḥajjâj (wâlî de 75 + 95), célèbre pour ses cruautés d'autocrate. Comparaissant devant Ibn Hobayrah, il est le seul qui ose flétrir la mémoire de Yazîd (4). Mais, avec une égale fermeté, il refuse de participer à l'insurrection anti-omayyade d'Ibn al Ashʿath (81), et d'approuver les excès anti-syriens d'Ibn al Mohallab (101) (5). Il explique nettement que c'est en faisant pénitence, non en tirant l'épée, qu'on obtient de Dieu le redressement des injustices sociales (6) : attitude proprement mystique complètement méconnue tant par les sectaires que par les sceptiques, par Ibn Shâdhân qui l'accuse « d'avoir voulu flatter tous les partis », comme par Ibn abî'lʿAwjâ qui lui reproche « de n'avoir su s'attacher à aucune école ».

Sa conception du rôle de Moḥammad comme chef d'Etat est aussi accentuée : « Je vous appelle à Dieu, disait Moḥammad à toutes les fractions de Qoraysh, je vous annonce l'imminence de son châtiment. J'ai reçu mandat de guerroyer

(1) Ibn Sa'd, VII, 103.

(2) « Tandis que Moṭarrif met en garde, puis s'enfuit. » Cfr. Ibn Khallikân, I, 140.

(3) Leurs entrevues (Ibn Qotaybah, *ta'wil*, 100 ; *Aghâni*, IV, 74 ; Sam'âni, 397[b] ; Ibn 'Abd Rabbihi, *'iqd*, III, 16).

(4) Tandis qu'Ibn Sîrîn et Sha'bî font *taqiyah* (Ibn Khallikân, *l. c.*).

(5) Tabarî, II, 1391.

(6) Ibn Sa'd, VII, 119, 125.

les hommes jusqu'à ce qu'ils confessent : « Pas de divinité, excepté Dieu ! », [observent la prière canonique et paient la dîme légale] (1). S'ils le font, leurs sangs et leurs biens me deviennent sacrés, sauf pour dette encourue (de leur part) et leur jugement appartient à Dieu seul. — Ce qui guidait le Prophète en sa conduite envers Dieu, c'est sa crainte (*khawf*) ; elle l'empêchait de négliger Son ordre (2). — Ceux qui ont vu Moḥammad l'ont vu s'en venant dès l'aube, s'en retournant dès le crépuscule, ne posant ni brique sur brique (*libnah*), ni bambou sur bambou (*qaṣabah*) [= ne bâtissant ni mur ni haie]. Un Signal avait été élevé devant lui, et il se hâtait vers cela. Sauvez-vous ! Sauvez-vous ! Hâtez-vous ! Hâtez-vous ! Vers quoi vous égarez-vous ? Déjà les meilleurs d'entre vous ont pris les devants, votre Prophète s'en est allé, et vous, chaque jour (var. : chaque année), vous devenez plus vils ! (3) Ouvrez l'œil ! ouvrez l'œil ! — Moḥammad n'avait ni trépied (pour poser les mets), ni oreiller, ni portier » (4).

Ḥasan se représente Moḥammad comme un avertisseur et un précurseur : s'il l'idéalise un peu, il met bien en relief la véhémence de son esprit de prosélytisme (5). Il ne professe d'ailleurs aucune dévotion légitimiste, ni pour sa personne, ni pour ses descendants charnels : le verset Qor. XLII, 22 « *al mawaddah fî'l qorbä* (grand argument des shî'ites) ne concerne pas ses proches par le sang : « quiconque se *rapproche* de Dieu en lui obéissant, on doit l'aimer », voilà le sens (6). Commentant Qor. XLI, 33, Ḥasan fait du Prophète un type

(1) Ḥ*ilyah*. [] paraît une addition due à Ḥasan, justifiant Aboû Bakr.
(2) Tirmidhî, *'ilal*, 211ª ; Ibn 'Abd Rabbihi, *l. c.*, I, 267.
(3) *Tardhiloûn*, ce mot est devenu un *ḥadîth* (Soyoûṭî, *dorar*, 186).
(4) Ṭabarî, III, 2426.
(5) C'est le témoignage de Ḥasan que Ṭabarî invoque comme décisif sur divers points d'histoire relatifs au Prophète et à ses quatre successeurs (I, 1013, 1173, 1456, 1835, 1849, 2373, 2560, 2697, etc.).
(6) Baqlî, s. v.

d'obéissance à Dieu réalisable par chaque croyant. « L'ami de Dieu ! L'intime de Dieu, le voici ! Celui dont Dieu exauce la prière, celui qui prêche aux hommes ce en quoi Dieu l'a exaucé, et qui agit avec zèle conformément à cela..., voici le lieutenant de Dieu ici-bas... » (1). En revanche, il fait dire au Prophète, dans un *ḥadîth morsal* : « Des émirs viendront, après moi, qui annonceront la sagesse du haut de leurs chaires, tandis que leurs cœurs seront plus sales que des charognes » (2). Phrase à l'adresse de ces *moloûk* dont on racontait, devant Ḥasan, qu'ils s'excusent de leurs iniquités en disant « Si nos actes s'accomplissent ainsi, c'est que Dieu les a décrétés tels », ce qui lui arracha l'exclamation « Ils en ont menti, ces ennemis de Dieu (3) » !

Son exégèse coranique, très rationaliste, a des tendances positivistes très prononcées, peut-être accentuées par 'Amr b. 'Obayd, l'éditeur mo'tazilite de son *tafsîr* : on se référera utilement à sa réfutation des fables sur les premiers fils d'Adam, à ses remarques sur Abraham, l'*ibtilâ* et le *mafdî* (Isaac, non pas Ismaël) (4), sur Haroût et Maroût, qui ne sont pas des anges déchus, mais deux princes « non arabes » (*'iljân*) (5). Son esprit critique lui fait considérer les *taḥjyât* ou salutations, terminant la 2e *rak'ah* de la *ṣalât*, comme l'islamisation d'une coutume antérieure (6), souhaits offerts aux idoles païennes (7). Sa *qira'ah*, très riche en ponctuations et vocalisations insolites (*shawâdhdh*), nous a été partiellement conservée par Ibn Khâlawayh. Observons d'ailleurs que son

(1) Baqlî, f. 325b (s. v.). — Cfr. Moḥâsibi, *waṣâyâ*, 5b.

(2) Jâḥiẓ, *l. c.*, I, 88.

(3) Ibn Qotaybah, *ta'wîl*, 225 ; cfr. Ibn Sa'd, VII, 125, 127.

(4) Ṭabari, I, 290, 316-317.

(5) In Qor. II, 96 ; Ibn Qotaybah, *ta'wîl*, 223, 264.

(6) Tirmidhî, *'ilal*, 170b.

(7) Cfr. Biroûnî et Ibn Ḥazm sur l'aspect rebutant des rites externes du *ḥajj*.

exégèse, quoique critique, est fermement réaliste sur certains points importants : pour la vision de Dieu (*ro'yah*), il affirme, presque seul avec Ibn 'Abbâs, que c'est bien l'essence divine (et non l'ange) que Moḥammad contempla lors de son ascension nocturne (1). Et il ose enseigner qu'au Paradis les élus verront l'essence divine à découvert, sans qu'elle se laisse saisir (*bilâ iḥâṭah*) (2). « Si les fidèles pensaient que dans l'autre vie, ils ne verront pas Dieu, leurs cœurs, en ce monde, fondraient de chagrin ! » (3). Ḥasan ne paraît pas avoir abordé le problème théologique des *ṣifât* (attributs divins), et c'est à Jahm, qui le traita en détail, que les disciples mo'tazilites de Ḥasan en emprunteront l'exposition (4).

Retenons : qu'il lit le Qor'ân par une sorte de méditation dynamique, où il s'assimile,— et demande à ses disciples de s'appliquer personnellement — les commandements que le texte sacré adresse aux prophètes (5). Comme Obayy et Ibn Mas'oûd, il généralise le « *mithl noûrihi* » (XXIV, 35) au moyen de la glose « *fî qalb ul mou'min* » (6). On peut lire aussi ses deux commentaires sur Qor. CII, 1 « votre hâte à surenchérir (au marché) vous a fait différer d'aller visiter les tombeaux », et sur la chamelle de Ṣâliḥ (XI, 70) : « Un seul homme tua la chamelle ; et pourtant Dieu enveloppa tout le peuple dans le châtiment, comme il l'avait enveloppé dans la grâce (lui envoyant un messager) » (7). On lui attribue les indications sur les « indulgences » que procure la

(1) 'Iyâḍ, *shifâ*, I, 159, 165.
(2) Sha'râwî, tab. I, 29 ; ce qui n'implique pas contradiction (cfr. Spitta, *Asharitentum*, 102).
(3) D'après 'Abdal wâḥid-ibn Zayd (*Passion*, p. 683-684, 692).
(4) Selon ce que dit Ibn Ḥanbal (*radd*..., f. 2b).
(5) Cfr. sa prière extraite de Qor. XII, 38 (Mortaḍâ, *monyah*, 15).
(6) Nöldeke, *Gesch. Kur.*, 273.
(7) Jâḥiẓ, *bayân*, III, 69 (cfr. *risâlah* dite de Ḥasan), 67.

récitation du Qor'ân : lire de nuit la soûrate XXXVI assure le pardon (1).

Au point de vue des rites, Ḥasan Baṣrî se montre des plus stricts. Mais le contrôle précis de tous les actes qu'il réclame de chacun n'est pas des gestes rituels seuls ; et ce qu'il juge essentiel dans l'acte, c'est l'intention (*nîyah*) (2), que l'on doit purifier (*ikhlâṣ*) de toute vaine gloire (*riyâ*) (3). Ḥasan place l'esprit avant la lettre, la *sonnah* avant le *farḍ* ; son tutiorisme, à base morale, s'épanouit en méthode d'introspection ascétique. Nous avons examiné ailleurs sa fameuse solution (4) du statut juridique mixte du *fâsiq* (croyant coupable d'une faute grave), que son péché tient en suspens, en instance de damnation, assimilable au *monâfiq* (hypocrite), tant qu'il ne s'est pas repenti ; solution affaiblie par Wâṣil et les mo'tazilites, qui placent le *fâsiq* dans une situation d'équilibre neutre, conférant à son cœur liberté d'indifférence plénière (5).

Ḥasan, qui n'a pas encore la liste des cinq *fara'iḍ* classiques (qu'établira Shâfi'î), connaît du moins, en mettant à part la *shahâdah* (qui vise Dieu), huit rapports sociaux *canoniques* (6), « par lesquels on doit refuser de communiquer avec le novateur (*ṣâḥib bid'ah*) ; jeûne, prière, pèlerinage,

(1) Car elle contient le verset du « fiat ».

(2) Le ḥadîth qui est en tête du *ṣaḥîḥ* de Bokhârî, « certes les œuvres dépendent de l'intention », même si on y prend ce mot au sens hanafite de « préméditation du geste rituel », paraît un écho de la sentence de Ḥasan donnée ici, p. 165 : « l'intention est plus efficace que l'œuvre ».

(3) *Passion*, p. 668, 672, 677.

(4) Améliorée d'Aboû Bayhas (+ 94 ; Mobarrad, *Kâmil*, II, 179 ; Brünnow, *Charidschiten*, 30-31).

(5) *Passion*, p. 706-708 ; Ṭabarî, III, 2489 ; Jâḥiẓ, *bayân*, III, 69 ; Kîlânî, *ghonyah*, I, 80 ; *farq*, 97 ; Mortaḍâ, *monyah*, 23 ; Sha'râwî, *ṭab.* I, 29.

(6) Ibn Baṭṭah 'Okbarî, *l. c.*

retraite spirituelle à la Mekke (*'omrah*), aumône, guerre sainte, troc (*ṣarf*) et arbitrage (*'adl*) ». Il place l'*'omrah* sur le même plan que le *ḥajj* ; il fixe les rites de la *shof'ah* et du *ghosl* (1). Il déclare que la sodomie tombe sous les sanctions légales, en établissant une analogie juridique (*ḥadd al loûṭî* = *ḥadd al zânî*) qui est le plus ancien exemple de syllogisme (*qiyâs*) en droit islamique (2). Très strict sur la régularité du mariage canonique (*nikâḥ*), il essaie d'amener Farazdaq à divorcer (3), et sa réprobation des réunions mixtes, où les poètes de Baṣrah se rencontraient avec des femmes mariées, lui vaudra d'Ibn Bord (+ 167) l'épithète de *qiss*, « prêtre » (4).

Ses règles orales pour le bon ordre de la vie commune (*mo'âsharah*), dans la fréquentation quotidienne, ont été codifiées plus tard, soit par les *Bakriyah* (5), soit par les *ṣoûfiyah*. Aux uns comme aux autres, elles apprirent à faire rentrer dans la *dîn* (pratique de la religion) non seulement les œuvres canoniques, mais certaines restrictions ascétiques (alimentation), certaines œuvres d'entr'aide fraternelle, toute la vie. Ex. : Ḥasan disait à quelqu'un qui voulait quitter le cortège, dans un enterrement, parce qu'il voyait arriver des pleureuses (innovation réprouvée) : « Si, chaque fois que tu aperçois un péché, tu te prives d'une bonne action, comment avanceras-tu vite dans ta pratique religieuse (*dîn*) (6) ? » Pour Ḥasan, l'*adab* prime le *farḍ*, « l'intention est plus efficace (pour le salut) que l'œuvre » (7). « C'est

(1) Ibn Qotaybah, *ta'wîl*, 287, 251.

(2) Haytham Doûrî, *dhamm al liwâṭ* ; Qâsimî, *majmoû' motoûn oṣoûliyah*, 21, n. 3, 120, n. 4.

(3) Ṭabarî, III, 2493 ; *Aghânî*, XVIII, 14, 47.

(4) *Aghânî*, III, 34.

(5) *Farq*, 201 ; Ibn Qotaybah, *ta'wîl*, 179.

(6) Jâḥiẓ, *l. c.*, II, 39.

(7) *Qoût*, II, 152.

parce que le croyant a bonne opinion de Dieu que ses œuvres sont bonnes, — c'est parce que l'hypocrite a mauvaise opinion (*soû' al ẓann*) de Dieu que ses œuvres sont mauvaises » (1). D'où sa doctrine, si vivement relevée par les Ibâdites (2), de l'importance, pour le mourant, de réciter la *shahâdah*. L'Islâm laxiste a tiré plus tard de cette recommandation de Ḥasan (mettre toute sa confiance, non dans ses œuvres, mais dans une dernière pensée vers Dieu) (3), l'illusoire et expéditive « justification par la foi » des morji'tes. Thèse bien éloignée de la pensée de Ḥasan, pour qui la foi, intermittente et vacillante, a besoin constamment d'être ravivée dans le cœur (4) par des actes explicites de soumission à Dieu. Il terminait ainsi ses séances, où, comme le dit Ibn 'Awn, il ne rapportait pas seulement des récits, mais les faisait comprendre (*bi'l ma'ânî*) (5) par une invocation : « O Dieu, vois en nos cœurs l'associationnisme, l'orgueil, l'hypocrisie, la vaine gloire (des yeux et des oreilles), la perplexité, le doute même en Ton culte ! O Toi qui retournes les cœurs, affermis nos cœurs en Ton culte (6), fais de notre culte un Islâm véritable ! » (7).

Ḥasan prit ainsi position contre deux séries d'adversaires. D'une part contre le piétisme aveuglément affectif et la routine de certains traditionnistes *ḥashwiyah* ; Ḥasan désap-

(1) *Ḥilyah*. — Ce que le *ḥadîth* cité par Nabhânî (*jâmi'*, n° 30) déforme ainsi : « Je me conforme à ce que mon serviteur pense de Moi ; s'il pense du bien, ce bien est à lui ; du mal, il est à lui ».

(2) Son mot à Jâbir Jo'fî mourant (en 96) ap. Shammâkhî, trad. Masqueray, 182 n.

(3) Qui va s'attester comme un Juge à l'âme séparée (cfr. *Passion*, p. 787).

(4) D'où sa thèse de l'*istithnâ* nécessaire (*iḥyâ*, I, 91), et du *tafḍîl al faqîr* (*Passion*, p. 585, n.).

(5) Ibn Sa'd, VII, 115.

(6) Ce mot est devenu un *ḥadîth*.

(7) Ibn Sa'd, VII, 128.

prouve nettement les *qiṣaṣ*, les paraboles, dès qu'elles tournent aux séances émotionnelles, oratorios chantés (*samâ'*) ; les litanies (*awrâd*) non coraniques composées suivant le goût personnel ; les visites prolongées aux cimetières (*qoboûr*). Sa méfiance s'exerce, avec une ironie sarcastique, à l'encontre de tout ce qui ne se justifie pas rationnellement. Un *moḥaddith*, Aboû Salamah-ibn 'Abd al Raḥmân, racontant devant lui, « d'après Aboû Horayrah », la tradition « que le soleil et la lune, au jour du Jugement, seront culbutés, comme deux taureaux (à l'abattoir), en Enfer ! », Ḥasan fit cette simple remarque « Pour quel péché ? » ; sur quoi le traditionniste d'insister « C'est sur l'autorité du Prophète que je transmets cela » ; et Ḥasan se tut, tandis que les assistants, en chœur, constataient : « Mais Ḥasan a raison ; pour quel péché ? » (1).

D'autre part, et c'est sa principale polémique, Ḥasan s'en prend au pharisaïsme des jurisconsultes, *foqahâ*, dont la science et les œuvres sont vides de toute intention sincère ; et Farqad Sinjî nous a conservé ses invectives à l'égard de ces fourbes (2). C'est que, pour lui, la science coranique n'est pas une fin, mais un moyen pour mieux vivre. « La foi n'est pas une parure à se mettre, ou une mode à suivre, c'est ce que le cœur vénère, et ce que les œuvres confirment comme vrai » (3). « Nul n'a une foi véritable tant qu'il persiste à reprocher aux autres les fautes qu'il commet lui-même, et à leur prescrire une réforme qu'il n'a pas encore entreprise pour son compte. S'il s'y décide, il n'est pas de défaut qu'il réforme qui ne lui en fasse découvrir un autre à réformer (en soi-même). Et, s'il s'y résout, le voilà désor-

(1) Ibn Qotaybah, *ta'wîl*, 121.

(2) *Qoût*, I, 153 ; atténuées ap. *iḥyâ*, III, 272, et *'awârif*, I, 63.

(3) Sentence célèbre, attribuée plus tard à Aboû Bakr ; les Wahhâbites en ont fait état.

mais occupé de ce qui le concerne, et non plus des défauts d'autrui » (1).

Cette dernière proposition ne vaut pas seulement comme analyse psychologique, elle a une portée morale ; sa « maïeutique » toute socratique amène doucement l'auditeur au seuil d'un examen de conscience. Et c'est le passage à sa doctrine ascétique et mystique. « Eh, un tel, serais-tu satisfait de l'état (*ḥâl*) où tu te trouves en ce moment, si c'était celui où la mort viendrait te surprendre ? — Non. — Te concertes-tu avec toi-même, afin de te transporter de cet état en un autre, où tu te trouverais disposé à mourir, pour le cas où la mort se présenterait à toi ? — Sans doute, je le fais, mais pas sérieusement. — Y a-t-il, après la mort, un autre séjour (que celui-ci) d'où l'on puisse crier grâce ? — Non — As-tu jamais vu quelqu'un de sensé se satisfaire, pour son propre compte, de ce dont tu te satisfais (en ce moment) pour toi-même » (2) ?

d) *Sa doctrine ascétique et mystique.*

Le point de départ est le mépris de cette vie-ci, qui passe, de ce monde qui périt ; parce que les Prophètes l'ont méprisé, et parce que Dieu l'a méprisé, le créant comme séparé de Lui (3). « Sois avec ce monde-ci comme si tu n'y avais jamais été, et avec l'autre comme si tu ne devais plus le quitter. » O homme, vends ta vie présente pour ta vie future, et tu les gagneras toutes les deux : ne vends pas ta vie future pour ta vie présente, tu les perdrais toutes les deux (4). — Dieu a disposé, à portée de ses créatures, (trois) choses (5),

(1) Jâḥiẓ, *bayân*, III, 70.
(2) *Id.*, III, 72.
(3) Cfr. le mot précité d'aboû'l Dardâ (ici, p. 136), remployé dans la *risâlah* dite de Ḥasan (*Ḥilyah*).
(4) Jâḥiẓ, *bayân*, II, 34, III, 68.
(5) *Id.*, III, 86.

objets de leurs rebuts (*tara'ik*) : sans elles, cependant, ni prophètes, ni solitaires (*ahl al inqitâ'*) ne tireraient bénéfice d'avoir séjourné en ce monde ; ce sont : l'espérance, le trépas (*ajal*), et la veillée nocturne (*sahar*) (1). — Que penses-tu de ce monde ? La rencontre de ses chagrins m'a dispensé de prendre goût à ses délices » (2).

Sa règle de vie n'est donc pas simplement caractérisée par l'abstention scrupuleuse (*wara'*) (3), le détachement minutieux de toutes les œuvres juridiquement douteuses (*shobohât*) ; c'est l'ascèse (*zohd*), un renoncement universel et plénier, au monde, à tout le périssable. Cela se traduit : vis-à-vis de soi-même, par l'attrition continuelle (*ḥozn*) ; Thawrî note, d'après Yoûnos : « Hasan était pénétré d'attrition ». « L'attrition permanente en ce monde, c'est ce qui féconde (*talqîḥ*) l'œuvre pie », disait-il. Et, vis-à-vis de Dieu, après le détachement scrupuleux (*wara'*) qui est la base du culte (*aṣl àl dîn*) (4), Ḥasan recommande la crainte (*khawf*), « rien ne développe mieux la piété », l'audition attentive (*istimâ'*) (5) de la parole divine, ce qui est « une science qui s'apprend ». Arrivé là, Ḥasan Baṣrî jette les fondements de la « science des cœurs » (*'ilm al qoloûb*) ou psychologie mystique (6). Nous avons vu plus haut l'introduction de la notion d'état psychique (*ḥâl*) ; il discerne également les deux motifs (*khâṭirân*) de la détermination volontaire, les deux types de suggestion (*waswâs*) (7), les deux formes stables de la décision prise (*hamm*) (8). Ses définitions de l'examen de

(1) Mot repris par 'Otbah : « Veiller et espérer sont deux grâces insignes pour les fils d'Adam ».
(2) Mis en vers par Aboû'l 'Atâhiyah (*diwân*, 169).
(3) Opp. *ṭam'*.
(4) 'Aṭṭâr, I, 27.
(5) Jâḥiż, *bayân*, II, 154.
(6) *Passion*, p. 610, 612, 678, 679 ; 625, 609.
(7) Ap. Tostarî, *tafsîr*, 100.
(8) Ghazâlî, *iḥyâ*, III, 21.

conscience (*moḥâsabah*) (1) préparent celles de Moḥâsibî : « L'examen du Jugement dernier sera léger à ceux qui se seront examinés en ce monde. — Le croyant, quand quelque chose le surprend, qui lui plaît, s'écrie « Certes, tu me plais, je m'en sens le besoin ! Mais gare à l'embûche entre moi et toi... » et c'est là un examen *avant* d'agir. Puis, quand quelque chose lui a échappé, et qu'il s'est ressaisi, il dit « Qu'as-tu voulu en faisant cela ? Certes, je ne m'en disculperai pas ! Non, je n'y reviendrai plus jamais, s'il plaît à Dieu. »

Ḥasan se fonde sur l'intervention constante de la réflexion intellectuelle (*fikr*) (2) dans la vie du croyant. « La réflexion est le miroir qui te fait voir ce que tu as de bon et ce que tu as de mauvais » (3). Ses prônes ne contiennent guère d'invites à l'imagination sensible, mais au recueillement en soi-même ; la plupart sont des exhortations à l'examen de conscience (4). Citons les phrases les plus célèbres :

« Ah ! si seulement dans vos cœurs, je rencontrais de la vie ! Les hommes sont passés comme l'empuse ; je perçois un murmure, je ne vois rien d'aimant : on m'apporte des langues à foison, mais ce que je cherche, ce sont des cœurs ; vos intellects s'égarent à poursuivre les papillons de l'enfer et les mouches de la convoitise (5). — O fils d'Adam ! ta vie religieuse ! ta vie religieuse ! Voilà ta chair et ton sang ! O fils d'Adam ! glouton, glouton, qui entasses, entasses au fond de chez toi, qui resserres ton avarice, chevauches des montures assouplies, et te revêts de vêtements fins... Dieu fasse miséricorde à l'homme que n'ébranle pas ce qu'il voit faire

(1) *Id.*, IV, 289.

(2) Tirmidhî lui fait même appliquer la théorie grecque des quatre tempéraments pour expliquer l'influence du jeûne sur le caractère (*'ilal*, f. 209ᵃ).

(3) Citat. d'Ibn 'Iyâḍ (ap. *Ḥilyah*, s. n.).

(4) Sa théorie du *tadhakkor* (selon Ṣafadî, ap. Khoûnsârî, II, 211).

(5) Jâḥiẓ, III, 69 ; Ibn 'abd Rabbihi, *'idq*, I, 287.

par la multitude ! O fils d'Adam ! Tu mourras tout seul ! Tu entreras dans la tombe tout seul ! tu ressusciteras tout seul ! tu seras jugé tout seul ! O fils d'Adam, c'est toi-même qu'on a ici en vue (1), c'est à toi-même que j'en veux (maintenant) ! — Ayez des entretiens avec vos cœurs, car ils sont prompts à se rouiller, — et humiliez vos âmes charnelles, car elles tendent à se redresser » (2).

Cet enseignement semi-public eut un retentissement immense. Ces sermons de Ḥasan, que Jâḥiż, juge pénétrant s'il en fut, met hors pair en son *bayân* (3), sont restés les plus sobres et les plus beaux prônes, *khoṭab*, que l'Islâm ait connus ; et c'est d'eux qu'un *khaṭîb* officiel, 'Anbarî, s'inspirera bientôt pour fonder l'art de la parénétique sunnite. Comparés aux accents âpres et révoltés des sermonnaires khârijites (4), ils en font ressortir la violence superficielle et la psychologie sommaire. Quant aux autres sermons des mystiques : Ṣâliḥ Morrî, 'Abd al Wâhid ibn Zayd, Manṣoûr ibn 'Ammâr et Kîlânî recourent à diverses données eschatologigiques, visions terrifiantes ou suaves, pour ébranler l'imagination populaire, et atteindre ainsi les volontés ; Ḥallâj, dans ses discours publics de l'an 296/908, est un amoureux de Dieu, qui veut se réjouir en Lui, « au-dessus de sa joie même », devant un monde grossier qui méconnaît ses amours. Tandis que Ḥasan, en ses sermons, s'attaque à l'intelligence seule (5), chez ses auditeurs, pour attirer leurs

(1) Cfr. mot semblable de Moṭarrif (ap. Ibn 'Arabî, *moḥâḍ*, II, 281).

(2) Jâḥiż, *bayân*, I, 162 ; var. : « Tenez bien en laisse vos âmes charnelles qui s'égaillent, et résistez-leur, car si vous leur cédez, elles vous entraîneront à la ruine. Aiguisez-les [le mot « cœurs » manque, ici] avec la récollection (*dhikr*), car elles sont promptes à perdre leur tranchant ».

(3) I, 162 ; III, 68-72. Cfr. Tabarî, III, 1400.

(4) Ibn 'abd Rabbihi, *'iqd*, II, 138-139.

(5) « Le sage ne se soucie pas (de l'opinion) ; si sa sagesse est approu-

volontés : ce sont des mises en demeure, brèves et pressantes, de rentrer en soi-même (1). La phrase, condensée en sentence, robuste et nerveuse, ne recourt aux assonances (*saj'*) qu'autant que la pensée y prête, et ne sacrifie rien au style. On connaît d'ailleurs le mépris de Ḥasan pour « l'inspiration » littéraire (2), cet instinct « satanique » qui poussait Farazdaq à aiguiser ses satires, et Ibn abî Rabî'ah (+ 100) à chanter la grâce physique des beautés Qorayshites (3).

Ces sermons n'ont pas eu seulement des conséquences en morale et en littérature, ils ont agi sur la formation du dogme. La personnalité humaine est définie par eux, essentiellement, non comme un corps composé de membres, mais comme un cœur (*qalb*) vivant et « sapient » : début du spiritualisme islamique, qu'Amr-b. Fa'id Oswârî précisera bientôt (4). On y trouve également posé le problème de la création des actes humains. Dieu investit les hommes de leurs actes, mais cette investiture (*tafwîḍ*) (5) ne devient en eux réelle et féconde que s'ils se soumettent aux conditions du covenant (*mîthâq*) (6). « Dieu ne punit pas (7) pour don-

vée, il loue Dieu, si elle est improuvée, il loue Dieu » (citat. ap. Gholâm Khalîl, *sharḥ al sonnah*).

(1) Cfr. ses anecdotes : ses quatre étonnements (ap. 'Aṭṭâr) : les deux tombes confondues (Jâhiz, *l. c.*, III, 76) ; son sourire en mourant (ap. 'Aṭṭâr).

(2) *Aghânî*, XVIII, 33 ; Yâqoût, *odabâ*, II, 389 ; Tagrib. 275, 299.

(3) Les deux seuls vers qu'on lui attribuera plus tard sont à restituer à Ma'roûf et à Aboû'l 'Atâhiyah (*dîwân*, 96 ; cfr. *Aghânî*, XVIII, 14 ; XIX, 15).

(4) *Passion*, p. 482.

(5) Bâqir, ap. Ṭabarsî, *iḥtijâj*, 167-168, 210, 231, 243 ; Ibn Qotaybah, *ta'wîl*, 5 ; Baqlî, t. II, p. 213 ; Jonayd, *Dawâ*.

(6) Expression « *mîthâq al 'olamâ* » (copiée sur le Covenant des prophètes) employée par Ḥodhayfah et Ḥasan (Ibn Sa'd, VII, 115 ; Ṭabarî, III, 2490).

(7) *Passion*, p. 625.

ner (arbitrairement) cours à Sa sanction, Il punit pour une infraction à Son précepte ». De là, deux problèmes, celui des *arzâq* et *ajâl*, et celui du *qadar* ; nous avons montré (1) que Ḥasan, après quelque flottement, a formellement répudié la doctrine *qadarite* que ses disciples moʿtazilites reprendront, en la mitigeant. Ses sentences, là-dessus, n'ont pas encore toute la netteté de celles de ses disciples mystiques, Miṣrî, Kharrâz et Ḥallâj, mais elles les préparent.

Pour Ḥasan, le conflit apparent entre la prédestination et la responsabilité, décret et précepte, doit pouvoir se résoudre : par la réalisation, en nous, d'un état mystique spécial, *riḍâ*, l'acceptation, la complaisance réciproque de l'âme et de Dieu ; nom donné par le Qor'ân à cet « état de grâce » poursuivi par les anciens moines chrétiens, en leur *rahbâniyah* (vie monastique). Cette recherche de la vie parfaite avant que de mourir, indignait les Imâmites, et Aboû Ḥamzah Thomâlî nous montre l'imâm Zayn al ʿAbidîn s'irritant de voir Ḥasan prétendre ici à cette sainteté dont les imâms s'arrogeaient le privilège (2). Voici un texte de Ḥasan, un *ḥadîth qodsî* extrêmement important, transmis par ʿAbd al Wâḥid ibn Zayd (3) : « Du moment que la préoccupation dominante, en mon cher serviteur (4), devient celle de se souvenir de Moi, je lui fais trouver son bonheur et sa joie à se souvenir de Moi. Et, lorsque je lui ai fait trouver son bonheur et sa joie à se souvenir de Moi, il Me désire et Je le désire (*ʿashiqanî wa ʿashiqtoho*). Et, lorsqu'il Me désire et que Je le désire, Je lève les voiles entre Moi et lui, et Je deviens un

(1) *Id.*, p. 612 ; Yâfiʿî, *marḥam*, I, 69-72 ; Malaṭî, 332.

(2) Ṭabarsî, *iḥtijâj*, 161.

(3) *Ḥilyah* : où il est noté comme *gharîb*. — Peut-être Mâlik-ibn Dînâr y fait-il déjà allusion, en disant avoir lu, « dans la Thora » (*sic*) que Dieu dit : « Nous vous avons incités à Nous désirer, et vous ne nous avez pas désirés... »

(4) Diminutif : Ḥasan les affectionnait (Forayqid, Mowaylik).

ensemble de repères (*ma'âlimâ*) devant ses yeux. De tels hommes ne M'oublient pas, lorsque les autres oublient. Voilà ceux dont la parole est la parole des Prophètes. Voilà les véritables héros (1). Voilà ceux dont Moi, lorsque Je veux infliger une calamité aux habitants de la terre, Je me ressouviens, (à temps) pour écarter d'elle cette calamité. »

Ce *ḥadîth* est à méditer : il établit une gradation dans les grâces mystiques, il esquisse une méthode expérimentale de sanctification qu'Ibn Adham, et surtout Ḥallâj, préciseront (2). Le mot *'ishq*, désir passionné, est à noter ; c'était le seul qu'admît 'Abdal wâḥid-ibn Zayd, en parlant de Dieu, et il rejetait le mot *maḥabbah*, amour de prédilection, comme une survivance judéo-chrétienne indue (3), affichant en la « prédilection » divine une confiance excessive (Qor. V, 20). Mâlik-ibn Dînâr, Moḍar Qârî et Miṣrî proposent le terme *shawq*, amour de convoitise ; c'est cependant le mot *ḥobb* (*taḥabbob*, *maḥabbah*), préconisé par Abân ibn abî 'Ayyâsh, Yazîd Raqâshî, le pseudo Ja'far et Râbi'ah, qui finira par triompher, avec Ma'roûf et Moḥâsibî.

Un autre *ḥadîth* de Ḥasan (4) : « Il y a des serviteurs de Dieu qui voient déjà les élus en Paradis pour toujours, et les damnés en Enfer suppliciés ; leurs cœurs sont contrits, leurs maux sont sans trouble, leurs besoins légers, leurs âmes continentes. Ils endurent leurs jours avec patience, les sachant proches du terme, comme un long repos. Quant à la nuit, ils la passent silencieusement attentifs... levés (pour prier) ; des larmes coulent sur leurs joues, ils implorent leur Seigneur « *Rabbonâ ! Rabbonâ !* ». Durant la journée, ils se montrent sages, savants, pieux, expérimentés. Celui qui les

(1) Texte : *abṭâl*. Ne faudrait-il pas corriger : *abdâl* ?
(2) *Passion*, p. 515, 749.
(3) Ibn Taymiyah, in ms. Damas Zah. taṣ 129, § VII.
(4) Conservé par Zayâdî. Cité ap. *Ḥilyah*.

examine les prend pour des malades, mais ce ne sont pas là des malades. Ou, s'ils sont atteints d'une affection, c'est celle de la vie future, méditée, qui les a atteints profondément. »

θ) *Son influence posthume.*

Les attaques contre Ḥasan Baṣrî commencèrent dès son vivant. Parmi les sunnites modérés : déjà son disciple et ami Ayyoûb Sikhtiyânî, dans une boutade, disait que si Ḥasan s'était séparé des qadarites, c'était « sur ses conseils, par crainte de la police », boutade « regrettable pour Ayyoûb », note Ḥamîd Khoza'î (1) : de fait, elle est d'une fatuité simpliste. Ayyoûb critique aussi certains *isnâd* de Ḥasan (2) ; comme Moṭarrif, il rejette la thèse de Ḥasan sur la « précellence de la pauvreté (3) » : cédant aux exhortations d'Aboû Qolâbah Jarmî (4) (+ 104), estimant qu'il faut prendre un métier, car « l'aisance seule procure la tranquillité d'esprit (5) ».

Moḥammad ibn Sîrîn (+ 110), autre sunnite notoire (6), de son métier châtreur de moutons (7), marquait son désaccord avec Ḥasan sur beaucoup de points. Ibn Sîrîn n'admettait pas qu'un péché grave pût mettre un croyant en péril de damnation (*ashadd raja' ã* : contre *wa'îd*, *khawf* selon Ḥa-

(1) Ibn Sa'd, VII, 122.

(2) Ibn Qotaybah, *ta'wîl*, 93, 120.

(3) *Id.*, 211.

(4) Qui lui légua quatre recommandations : « pas de *ra'y* individuel en *tafsîr* ; excommunier les qadarites ; se taire sur les Compagnons (voir *Passion*, p. 756, n. 1) : n'admettre aucun hérétique parmi tes auditeurs : il dénaturerait le sens de tes paroles » (Ibn Baṭṭah 'Okbarî). C'est cet aboû Qolâbah dont Ibn Sa'd invoque l'autorité (viâ Ḥammâd-ibn Zayd) pour la phrase que le Prophète aurait dite à 'Othmân-ibn-Maż'oûn, opposant à la *rahbâniyah* la *ḥanîfiyah samḥah* (ici p. 124).

(5) Ibn Qotaybah, *ma'ârif*, 228.

(6) Ibn Sa'd, VII, 140-150.

(7) Ma'loûf, ap. *Moqtabas*, VI, 316.

san (1) ; il tolérait la *taqiyah* en cas de danger (contre *naṣḥ*, *iḥtisâb* de Ḥasan) (2) ; il approuvait certaines pratiques de dévotion purement émotives, anecdotes (*qiṣaṣ*) (3), songes (*ro'yâ*), prières dans les cimetières, litanies (*awrâd*, sg. *wird*) (4), oratorios (*samâ'*), se bornant à réprouver l'extase artificielle avec exclamations bruyantes ; tandis que Ḥasan condamne tout cela en bloc comme *bida'* (innovations hérétiques) (5). On a déjà vu leur polémique sur les mérites respectifs du *ṣoûf* (6) et du *qoṭn*. Dans les réunions (*majâlis*) où Ḥasan parlait, il n'était question que de la vie future, tandis que dans celles d'Ibn Sîrîn on s'entretenait (7) de traditions historiques, telle cette anecdote sur l'amour 'odhrite rapportée par Ayyoûb (8). Enfin le piétisme d'Ibn Sîrîn ne porte aucune trace du désir mystique des perfections divines qui éclate chez Ḥasan.

Mâlik, grand admirateur et disciple indirect d'Ibn Sîrîn, se prononce pour lui contre Ḥasan, « que les qadarites ont dévoyé (9) ». Ibn Ḥanbal, moins partial, reconnaît (10) que « Ḥasan n'a pas douté de la prédétermination divine de toute calamité (*moṣîbah*) », ce qui lui attribuerait la paternité du semi-qadarisme professé par Ja'far et Ibn Sâlim. Je pense

(1) Ibn Sa'd, VII, 144.
(2) *Id.*, 118 ; Ibn Khallikân, I, 140.
(3) Ḥasan n'était pas un *qâṣṣ*, remarque Ḥâjj Khalîfah (s. v. *zohd*).
(4) *Qoût*, I, 81.
(5) *Qoût*, I, 149 : Ibn Sa'd, VII, 128 (ne pas hausser le ton, ni étendre les mains durant la prière).
(6) Ici, p. 131 ; Ibn Sa'd, au contraire, fait condamner le *ṣoûf* par Ḥasan (VII, 123) : mais c'est visiblement une invention de polémiste (Moḥâsibî, *ri'âyah*, 111ª).
(7) *Id.*, VII, 121.
(8) Sarrâj, *maṣâri'*, 8 ; Ibn Qotaybah, *ta'wîl*, 411.
(9) Ṭabarî, III, 2492.
(10) Yâfi'î, *marḥam*, I, 72 : sur antithèse *iṣâbah-khaṭâ*, voir *Passion*, p. 620.

qu'on peut aller plus loin, et affirmer (1) que le « qadarisme » prétendu de Ḥasan est une légende, à laquelle ses disciples *mo'tazilites* et ses adversaires *ḥashwiyah* ont collaboré.

Les khârijites, « qui le détestaient (2) », lui ont reproché : son mépris pour leur pragmatisme (*tafḍîl al niyah* ; *shahâdah*), sa solution du problème du *fâsiq* et sa condamnation de toutes leurs rébellions.

Les Imâmites lui ont reproché (3) : ses critiques de la politique d'Alî ; sa « neutralité » entre Mo'âwiyah et lui ; sa thèse que les morts des deux partis ('Alî, Ṭalḥah) durant la « guerre du Chameau » étaient damnés (4) ; qu'on devait pratiquer la correction fraternelle (*wa'ẓ*), opposée à leur thèse sur la « dissimulation licite » (*katmân*) ; sa doctrine mystique de la *riḍâ*, du *tafwîḍ* ; ses « concessions » aux qadarites et aux jabarites, ce qui est erroné.

Les Sunnites littéralistes, *Ḥashwiyah* et *Mâlikites*, ont poursuivi chez ses disciples, sans oser l'en accuser lui-même, ses thèses maîtresses : sur l'importance de la méditation (*fikr*) dans la vie religieuse, et la réciprocité d'amour (*khollah*) désirable entre Dieu et l'âme. De là leur réserve revêche à l'égard de ce grand homme, patriarche de la mystique islamique, qu'aboû Ṭâlib Makkî a comparé à Abraham (5).

Le peuple ne l'a pas oublié. Dans les siècles suivants, les congrégations islamiques en ont fait leur fondateur et le *ghawth* (6) de son temps ; et les compagnonnages des corps

(1) Ḥasan estime que le péché d'Adam était prévu (Yâfi'î, *l.c.*, I, 70).

(2) Ibn Sa'd, VII, 127 ; ici p. 159. Aḥnaf-b-Qays aussi avait été contre eux.

(3) Ici, p. 160, 173.

(4) Ibn Shâdhân.

(5) *Qoût*, I, 149.

(6) 'Aṭṭâr, trad. Pavet, 29 ; ici, p. 108 seq.

de métiers en ont fait leur VII[e] cheïkh (1), et même, parfois, leur *pîr* (2).

Ses disciples peuvent être classés suivant quatre rubriques :

1° Les *mystiques*, ceux que nous croyons les plus fidèles interprètes de sa pensée : Ibn Wâsi', Farqad, Abân, Yazîd Raqâshî ; Ibn Dînâr ; Bonânî et Ḥabîb 'Ajamî. Puis, au second degré, les élèves d'Ibn Dînâr : 'Otbah (+ 167), Rabâḥ, Râbi'ah, et surtout 'Abd al Wâḥid-Ibn Zayd (3). A la troisième génération, les élèves de ce dernier : l'école théologique des *Bakrîyah*, fondée par son neveu, et deux esprits éminents, le théologien Wakî' et le mystique Dârânî.

2° Les *mo'tazilites*, avec leur précurseur, Aboû'l Khaṭṭâb Qatâdah-b. Di'âmah Sodoûsî (+ 117), et leurs deux fondateurs : Aboû 'Othmân 'Amr. b. 'Obayd b. Bâb (+ 143) et Aboû Ḥodhayfah Wâṣil-b. 'Aṭâ Ghazzâl (né 81, + 131). La trop célèbre légende qui montre Ḥasan prononçant solennellement dans son école, à l'instar d'un magister de village, la mise à l'index de l'un ou l'autre de ces trois « dissidents » (*mo'tazilah*) (4), paraît issue d'une fausse étymologie (5). Si pareille scène avait eu lieu, ni Qatâdah (6) ni 'Amr n'auraient continué à considérer Ḥasan (7) comme leur maî-

(1) 'Obaydallâh Rifâ'î, *Kitâb al fotoûwah* (écrit en 1082 hég.).

(2) « pîr al masha'ikh » selon le chant de l'initiation au métier (*zajal fî'l shadd*, ap. Bouriant, *Recueil de chansons* populaires arabes, 1893, p. 5-7). — La secte des Yézidis en a fait « Cheïkh Sîn », l'identifiant peut-être au vieux dieu sémitique de la Lune.

(3) Ici, p. 192.

(4) Il existe la légende inverse, où Ḥasan « met en pénitence » ses auditeurs *ḥashwiyah* (Aloûsî, *jalâ*, 236).

(5) Ils « se sont séparés de nous » sur la question du *fâsiq*. La vraie étymologie, c'est *i'tizâl bayn al manzilatayn* (*Passion*, p. 708, n. 2).

(6) Qui avait d'abord dit : *fâsiq* = *monâfiq* (Mortaḍâ, *monyah*, 23).

(7) Makkî, *qoût*, I, 106.

tre (1). Reste Wâṣil, dont le jeune âge (vingt ans), au moment du dernier prône de Ḥasan, achève de réfuter l'anecdote (2). Il suffit de noter qu'en trois points capitaux, les *mo'tazilah* se sont écartés de l'enseignement de Ḥasan (*fasiq monâfiq* — ; *amr* distinct de *ḥokm* — ; *tafḍîl al niyah*).

3° Quelques *moḥaddithoûn* sunnites : Ayyoûb Sikhtiyâni (+ 131), — et Ḥammâd ibn Salamah (+ 165), maître d''Abdal Karîm-ibn al 'Awjâ (+ 167), esprit original et singulier, qui quitta la doctrine de Ḥasan, puis devint un instant disciple de Ja'far (3), et finit, dit-on, sceptique. Il disait de Ḥasan, pour se justifier d'avoir quitté sa doctrine : « Mon maître était un éclectique, tantôt qadarite, tantôt jabarite ; je ne pense pas qu'il ait jamais adopté de doctrine ferme » (4).

Ḥasan Baṣrî est l'auteur responsable de plusieurs sentences célèbres, qui ont maintenant force de loi, en Islâm, et se trouvent incorporées dans les *Ṣiḥâḥ*, ayant été prises pour des *ḥadîth* du Prophète : *yâ moqallib al qoloûb*. *Koll 'âmm tardhiloûna, tarjîḥ midâd al 'olamâ*, *man 'ashiqanî* (5).

4° *Le tafsîr attribué à l'imâm Ja'far.*

a) *L'état actuel de ce problème littéraire.*

Dès le III[e] siècle de l'hégire, circulent, dans les cercles mystiques « ṣoûfis » de Koûfah et de Bagdad, des *ḥadith* moraux, à tendances mystiques, sur divers points obscurs du Qor'ân, attribués au VI[e] imâm, Ja'far (6) (+ 148). Ils cons-

(1) C'est Ayyoûb qui a mis à l'index 'Amr-b.'Obayd ; imité en cela par Aboû Ḥanîfah, Ibn al Mobârak et Mâlik (Harawî, *dhamm*, 127[a]).

(2) Steiner, *mutaziliten*, 25.

(3) Voir ici, p. 183.

(4) Ṭabarsî, *iḥtijâj*, 172.

(5) Cf. ici, p. 107.

(6) Aboû 'Abdallâh Ja'far Ṣâdiq-b-abî Ja'far M. Bâqir, né 83/702 +

tituent au siècle suivant un « *mosnad min ṭarîq ahl al bayt* » (1), un « corpus de traditions du Prophète recueillies et conservées par sa famille ». Prétention excessive pour des *marâsil*, puisque, selon la remarque des Ibâḍites, le IV[e] imâm n'avait rien pu entendre venant de son père. Yaḥya Qaṭṭân et Bokhârî ont rejeté en bloc les *ḥadîth* de Ja'far ; mais, chose curieuse, de rigides mâlikites, comme 'Iyâḍ, les acceptent (2) ; nous verrons plus loin pourquoi. Et Ibn Ḥanbal en a admis quelques-uns (3).

Après Foḍayl ibn 'Iyâḍ (4), Dhoû'l Noûn Miṣrî est le premier à en faire mention, parmi les sunnites. Il dit les avoir reçus, par Faḍl-ibn Ghânim Khoza'î, de Mâlik (5), qui les aurait reçus de Ja'far (6). La chose paraît bien étrange, et le mystère de la confection de ce recueil n'est pas éclairci. En tout cas, il jouit, grâce à son édition par Miṣrî, d'une autorité considérable. Non seulement Solamî, dans la préface de ses *ḥaqa'iq al tafsîr*, en parle, comme de « versets détachés, classés sans ordre », mais il en cite de nombreux passages,

Médine, shawwâl 148/765. Ja'far, descendant à la fois d''Alî et d'Aboû Bakr, est un des seuls imâms shî'ites que la dévotion traditionnelle des Sunnites vénère ; on a proposé le nom de *ja'farî* pour le rite shî'ite, au cas où une réconciliation, tentée par Nâdir Shâh, permettrait d'aménager devant la Ka'bah, auprès des quatre *moṣallâ* des rites sunnites, un cinquième, pour le shî'isme. Les sunnites, on le sait aussi, reçoivent sous son nom des *kotob al jafr, alkatf*.

(1) *Passion*, p. 732, n. 7 ; Dhahabî, *i'tidâl*, s. v. — Cfr. *'an ba'ḍ ahl al Bayt*, ap. Kharkoûshî, f. 155[b].

(2) Cette question est liée aussi avec cette étrange (et ancienne) tradition mystique qui fait admettre le *samâ'* par Mâlik.

(3) I, 77.

(4) Dhahabî, *ḥoffâẓ*.

(5) Le fondateur du rite mâlikite.

(6) L'un d'eux, que Dhoû'l Noûn répéta à son disciple Rabî'ah-b.M. Ṭâ'î, porte qu'Alî fut le seul légitime d'entre les quatre *râshideûn* (Dhahabî, *i'tidâl*, s. v.). On voit difficilement Mâlik transmettant un *ḥadith* aussi shî'ite.

d'après la recension qu'en avait établie Ibn 'Aṭâ (1). Et Ḥallâj a utilisé et développé d'importantes indications de ce recueil : au point de vue lexique, l'emploi des mots *mashî'ah* (et non *irâdah*), *maḥabbah* (et non *'ishq*), *azaliyah* et *ḥoloûl*, *Ḥaqq* (en parlant de Dieu) (2). Au point de vue structural, l'exégèse coranique des noms divins *Noûr* (= *monawwir*), *Ṣamad* (= *maṣmoûd ilayhi*), et du mot *ihdinâ* (= *orshodnâ ila maḥabbatika*) (3). Ḥallâj reprend sa parabole des XII mansions zodiacales de l'âme (4), et le dispositif dialogué de son exposé de la « via remotionis » (*tanzîh*). Et, dans les *Ṭawâsîn*, deux passages en sont inspirés : la comparaison de la récitation coranique du saint avec le Buisson Ardent ; quand il écrit « cligner l'œil hors du *où* » (II, 7) pour l'Ascension nocturne où Moḥammad « n'a voulu se détourner (pour regarder) ni à droite ni à gauche (VI, 2) », il développe le mot de Ja'far « il cligna l'œil hors des signes (créés), voulant l'occuper en Dieu seul, sans se détourner (pour regarder) vers aucun détail de ces signes » (5). Enfin on a des textes de Ja'far sur *noûr moḥammadiyah* (*Qor'ân sonḥ*), *tajallî al Qor'ân* (*tilâwah*, *XLI anwâr*) (6), *tawbah qabl 'ibâdah* (7) qui esquissent des thèses hallagiennes, et Ḥallâj aurait référé, selon Ibn 'Ayyâsh à une *riwâyah* « min ahl al bayt » justifiant sa règle du remplacement votif du *ḥajj* (8).

Il est malaisé de déterminer ce qui, dans ces *riwâyât* d'un milieu sunnite et mystique, peut effectivement parvenir du VIe imâm des Shî'ites ; on trouvera en note un résumé de sa

(1) Passages parallèles, ap. Baqlî, t. I, p. 48, 97, 107 ; t. II, p. 304.
(2) *Passion*, p. 472, 625 ; Baqlî, f. 156a, 265b, et in Qor. II, 160.
(3) *Passion*, p. 472, 645, n. 3, 642.
(4) *Id.*, p. 496, n. 5.
(5) Baqlî, in Qor. XVII, 1.
(6) *Passion*, ch. XIV-III-a, p. 655, 472 ; Baqlî, f. 265b.
(7) Baqlî, in Qor. I, 4 ; IX, 113.
(8) *Passion*, p. 276.

biographie (1). Observons simplement qu'on ne peut *à priori* rejeter absolument l'attribution de sentences de ce *tafsîr* mystique à Ja'far, vu les coïncidences doctrinales remarquables que l'on rencontre entre certaines d'entre elles et les fragments de Ja'far invoqués de façon indépendante, par les Imâmites orthodoxes, et par les « Gholât » (Noseïris et Druzes). Ex. en *'adl*, distinction entre *amr* et *mashî'ah* (2) ; en *tawḥîd*, emploi du *tanzîh* (3) ; en *foroû'*, caractère non obli-

(1) En 122/739, les légitimistes shî'ites de Koûfah, refusant de soutenir Zayd les armes à la main, font ostensiblement sécession (*Râfiḍah*) et déclarent que Ja'far est le seul imâm légitime. Ja'far, de son côté, se sépare d'aboû'l Jâroûd, confident de son père Bâqir (+ 117) et éditeur de son *tafsîr*, parce que partisan de Zayd. Ja'far vit à Médine, dans la retraite ; circonvenu par une série d'adeptes plus ou moins compromettants, il doit, à plusieurs reprises, désavouer certains interprètes bénévoles de sa pensée.

Les *Imâmites orthodoxes* lui font désigner quatre docteurs de la saine doctrine, quatre piliers (*arkân*) : Borayd-b.Mo'awiyah (+ 150), Zorârah-b A'yân (+ 150) qui proclamera Moûsâ comme VII[e] imâm, Mohammad-b.Moslim-b.Rabâḥ et Aboû Baṣîr. Ils lui font accorder sa bénédiction au théologien Ibn al Ḥakam, et favôriser, à des degrés divers, Mou'min al Ṭâq, aboû Mâlik Ḥaḍramî, 'Alî-b.Manṣoûr, et 'Alî-b.Yaqṭîn (né Koûfah 124 + Bagdad 182 ; édite ses *malâḥim*, *Tusy's*, 234). Ils admettent ses *riwâyât* d'après Abân-b. Taghlib, aboû Ḥamzah Thomâlî et surtout Mofaḍḍal-b. 'Omar Jo'fî. Ils lui font excommunier divers *râwîs* (Friedländer, II, 90).

En revanche, les *Imâmites gholât* publient leurs *riwâyât* de Ja'far sur l'autorité d'Aboû Shâkir Maymoûn (père du fondateur des Qarmaṭes), et de Moḥammad-b. Sinân Zâhirî, disciple de Mofaḍḍal. Ils affirment qu'Aboû Shâkir fut institué par Ja'far tuteur de son fils préféré, Isma'îl.

On peut se demander si les orthodoxes ont raison sur toute la ligne, en réfléchissant : aux opinions divergentes de leurs docteurs précités (Ibn al Dâ'î, 422-423) ; — à l'intimité, avouée par eux, d'Aboû Shâkir avec Ja'far ; à l'étroit rapport de l'*ibṭâl* qarmaṭe avec le *nafy al ro'yah* professé par les orthodoxes, malgré Aboû Baṣîr et Ibn al Ḥakam, dès le début du III[e] siècle ; à l'identité du *Noûr 'Olwî* qarmaṭe et de l'*Allâh Noûr* de Ja'far.

(2) *Passion*, p. 625 ; ms. noseïri, Paris, 1450, f. 12[a].

(3) *Id.*, p. 636, n. 2, 648.

gatoire du *ḥajj* (1), détermination de la néoménie par le calcul (2) (et non pas empiriquement, par témoins) (3); enfin, condamnation du *qiyâs* et du *ra'y* (4).

Par qui le « corpus » de ces *riwâyât* a-t-il été compilé ? On peut penser, soit à Jâbir-ibn Ḥayyân, soit à Ibn abî'l 'Awjâ (+ 167). En faveur de Jâbir, on relève : qu'il dédia des livres à Ja'far, qu'il eut pour disciple en alchimie Dhoû'l Noûn Miṣrî, premier éditeur de ce recueil ; que, surnommé « ṣoûfî » (5), Jâbir écrivit des livres d'ascèse (6), et c'est probablement lui (plutôt que Harim) l' « Ibn Ḥayyân » dénoncé par l'hérésiographe Khashîsh Nasa'î (+ 253) (7), comme préconisant un entraînement ascétique des sens, — comparable à « l'amaigrissement progressif du cheval de course » (*taḍmîr al maydân*), — au terme duquel l'ascète, « insensible à l'amertume du vinaigre autant qu'à la douceur de la crême aux dattes », peut impunément user de tout, sans plus s'astreindre à observer la Loi.

En faveur d'Ibn abî'l 'Awjâ, les arguments, surtout textuels, sont forts ; ancien disciple de Ḥasan par Ḥammâd-ibn Salamah, nous savons qu'il avait retouché sa doctrine (ces *riwâyât* écartent les mots *'ishq* et *tafwîḍ*) : il est positive-

(1) *Id.*, p. 736, n. 2, et Makkî, *qoût*, II, 117.

(2) *Iltimâs al hilâl* suivant les tables établies par Ibn abî'l 'Awjâ sous le nom de Ja'far (*farq*, 25 ; Kindî, *qâḍîs*, éd. Guest, 538, l. 37, 533, l. 23, 534, l. 20 ; Ibn Jobayr, 162, l. 11, 167 ; Ibn Sa'd, V, 21, l. 16). Sur l'opinion de Ja'far, cfr. Maqrîzî, *ittiʿâż*, 76, l. 14 ; Kindî, *l. c.*, 584, l. 17 ; Ibn Taymiyah, *majm. al rasa'il al kobrâ,* II, 157 (Goldziher) ; Ṭabaṭaba'î, *'orwah wothqä*, 419-421.

(3) Méthode sunnite.

(4) Ṭabarsî, *iḥtijâj*, 185-186, 183, 179.

(5) *Fihrist*, 335 : titre de son *kitâb al raḥmah*, ms. Cambridge, 896.

(6) Ṣâ'id (+ 462), en ses *ṭabaqât*, le compare à Moḥâsibî et Tostarî ; cfr. Ibn al Qifṭî, 111, 127.

(7) *Istiqâmah*, ap. Malaṭî, p. 166.

ment dit qu'il fabriqua et édita un recueil de *hadîth* (1) (on ne sait le nom sous lequel il le mit, c'est peut-être Ja'far) (2) et ce recueil était à tendances mystiques, puisqu'il prêtait à ces deux inculpations apparemment contradictoires, que Ḥallâj a également subies (3) : *tashbîh* et *ta'ṭîl*.

b) *Le premier éditeur* : *Dhoû'l Noûn Miṣrî*.

Sources sur sa biographie. Kindî l'a mentionné dans son *ta'rîkh al mawâlî al miṣriyîn*. Il n'existe plus de biographies anciennes, et les notices d'Ibn Khamîs et 'Aṭṭâr sont farcies de traits inventés. Le *ṣarf al tawahhom 'an Dhî'l Noûn Miṣrî* (4) d'Aboû Horrä-b. Sowayd Ikhmîmî est perdu ; comme monographies postérieures, on trouve : *kawkab dorrî fî tarjamah Dh. N. M* (ms. Ṭôpqâpoû, 1378), et *sirr maknoûn fî manâqib Dh. N.* de Soyoûṭî (ms. 'Ashir Eff. 2051).

Chronologie de sa vie : Aboû'l Fayḍ (var. Fayyâḍ) Thawbân (var. Fayḍ)-b. Ibrahîm Miṣrî, surnommé Dhoû'l Noûn (5), naquit à Ikhmîm, en Haute-Egypte, vers 180. Sa vie est mal connue ; les détails authentiques manquent sur les circonstances de sa vocation et celle de ses frères. Son maître en mystique paraît avoir été Sa'doûn, du Caire (6).

On ne sait qui lui transmit les *hadîth* qu'il apprit, comme provenant de Layth-b. Sa'd, 'Abdallah-b. Lahî'ah (+ 174), Ibn 'Oyaynah (+ 198) et Ibn 'Iyâḍ (+ 187). Peut-être fut-ce cet énigmatique Faḍl-b. Ghânim Khoza'î dont nous avons parlé (7). Ses œuvres attestent la connaissance de la littérature mystique du temps, entre autres des vers de Râbi'ah,

(1) *Farq*, 25.
(2) Avec lequel il fut très lié.
(3) Voir *Der Islam*, III, 251.
(4) *fihrist*, 359.
(5) L'homme au poisson ; comme Jonas.
(6) Sarrâj, *maṣâri'*, 130.
(7) Dhahabî, *i'tidâl*, s. v. ; ici, p. 180 ; Mâlinî, 31.

qu'il utilise sans la nommer. Il voyagea beaucoup : La Mekke, Damas, et les ascétères du mont Lokkâm, au sud d'Antioche (1). Cité par l'inquisition d'Etat mo'tazilite, il affirma courageusement le caractère « incréé » du Qor'ân (2). Condamné par le *faqîh* mâlikite égyptien 'Abdallah-ibn 'Abdal Ḥakam (+ 214) pour son enseignement public de la mystique, — il fut inquiété de nouveau à la fin de sa vie ; arrêté, transféré à Bagdad, et interné à la prison du Maṭbaq, où les ṣoûfîs de Bagdad, notamment Isḥâq-b. Ibrahîm Sarakhsî, purent le visiter (3). Relâché par ordre du khalife, après un court interrogatoire, Miṣrî revint au Caire pour y mourir (245/856) (4).

Ses œuvres et sa doctrine : On a sous son nom des opuscules alchimiques et cabalistiques apocryphes. Ses « traductions » des hiéroglyphes des temples égyptiens paraissent également supposées. Les deux traités d'alchimie, *rokn akbar* et *thiqah*, qu'il écrivit, selon Ibn al Nadîm, comme disciple de Jâbir, sont perdus (5). Je n'ai pas examiné au Caire son *Kitâb al 'aja'ib* (6).

Les seuls fragments mystiques authentiques qui subsistent de Miṣrî sont des sentences, paraboles et anecdotes. Editées : les unes par ses disciples d'Egypte, tels Mohâjir-b. Moûsä Ikhmîmî et Aḥmad-b. Ṣabîḥ Fayyoûmî ; les autres par ses

(1) Ibn al Jawzî, *ṣafwah* ; Yâfi'î, *nashr*, II, 83.

(2) Dhahabî, ms. Leide, 1721, f. 28a.

(3) Mâlinî, 32 ; Tagrib. I, 753.

(4) Le plan de sa tombe, sa stèle (inscription en coufique du IIIe s. hég.), celle de son *khâdim* Ḥâmid (+ 634/1236) et la *marsoûmah* du sultan Bârsbây (838/1434) concernant son *waqf*, ont été publiées par nous en 1911 (*Bull. Inst. fr. Archéol. Caire*). Une mosquée de Ghizeh lui est dédiée ; et il y a un cénotaphe portant son nom dans le cimetière du Shoûnîz à Bagdad.

(5) *fihrist*, 358 ; 355.

(6) Brockelmann, *G. A. L.*, I, 199, 521.

admirateurs bagdadiens. Dès son vivant, Moḥâsibî le cite comme une autorité ; 'Alî-b. Mowaffaq et surtout Yoûsof-ibn Ḥosayn Râzî (+ 301) (1) propagent ces fragments. Tirmidhî commente une de ses sentences comme un *ḥadîth qodsî*.

Sa doctrine, fort complexe, atténue les thèses de l'école d''Abdal wâḥid-ibn Zayd ; elle est plus poussée, cependant, que l'essai de conciliation de Dârânî. Miṣrî précise le *tafwîḍ* (2), emploie sans hésiter le terme *ḥobb* (3), et il est le premier à isoler nettement la notion de *ma'rifah* [*ṣifâti'l waḥdâniyah*] (4). Son introspection fervente et minutieuse n'est pas appuyée sur la méthode philosophique et la force dialectique de Moḥâsibî (5). La caractéristique de Miṣrî, c'est la somptuosité toute poétique de l'allégorie, la luxuriance un peu touffue des métaphores, sous lesquelles il excelle à masquer la hardiesse de ses thèses. Une de ses paraboles sur le « pèlerinage en esprit » à la Mekke esquisse, nous l'avons vu (6), une thèse hallagienne. Une autre parabole, dont nous avons deux versions (7), essaie de faire entrevoir, sous le voile léger de déclarations d'amour chantées par une *ḥoûrî*, les délices que l'amour divin offre à l'âme ; elle contient des vers de Râbi'ah, et ce mot (bois) « le vin de Son amour pour toi, tant qu'Il t'enivrera de ton amour pour Lui », que Tirmidhî commentera (8). Dans des récits, évidemment allégoriques, il montre des adolescents, à la fin du pèlerinage,

(1) Ibn 'Arabî, *moḥâḍ*, II, 313, 315-316, 363.

(2) *Passion*, p. 612.

(3) Ici, p. 174.

(4) *Passion*, p. 540 ; 'Aṭṭâr, I, 126-127, 133 ; Ibn Qayîm, *madârij*, III, 220.

(5) Miṣrî est nettement anti-mo'tazilite (Baqlî, t. I, p. 390) ; il se disculpe de l'accusation de *ḥoloûl* (*Passion*, p. 697).

(6) Ici, p. 44.

(7) Sarrâj, *maṣâri'*, 180-181 ; Ibn 'Arabî, *moḥâḍ*, II, 69.

(8) *Khâtam*, quest. 118.

qui se suspendent, éperdus d'adoration, aux voiles de la Ka'bah, ou prêtent l'oreille aux murmures d'amour qui en émanent (1). Ces deux exemples décèlent chez Misrî une outrance sentimentale périlleuse, l'amour de la joie mystique pour elle-même (2).

En de rares moments, Misrî quitte ce style contourné et précieux, et, dans une brève sentence, parle sans détours. Telle celle-ci : « J'ai désiré T'entrevoir, et quand je T'ai vu, le saisissement de la joie m'a maîtrisé, et je n'ai pu retenir mes larmes » (3). « Celui-là seul revient, qui n'a pas achevé la route : aucun de ceux qui sont arrivés [à l'union] n'[en] est revenu » (4). Mais il préfère, comme Kîlânî, plus tard, auquel il fait beaucoup penser, de grands tableaux allégoriques, artistiquement nuancés : Ex. :

Les joies du samâ' (*concert spirituel*) *au Paradis* (5) :

« J'ai lu dans la Thora que les hommes pieux qui croient, qui marchent dans la voie de leur créateur et provoquent par leurs récits à l'obéissance, ceux-là verront le visage du Seigneur, ce qui est le comble de tout espoir, pour l'amoureux sincère, voir le visage de Dieu. Il ne leur fera pas de grâce plus grande, en leur réunion, que de voir Son visage. Et j'ai appris qu'après la vision, Il leur fera la grâce d'entendre les voix des esprits angéliques (*Roûhânîyoûn*), et la psalmodie, par David, du Psautier. Si tu pouvais voir David ! On appor-

(1) Cfr. ceux de Sâlih Morrî et Ibn 'Oyaynah (Ibn 'Arabî, *l. c.*, II, 304, 279).

(2) Hallâj les a critiqués tous deux de façon explicite (*Passion*, p. 623-624, 278).

(3) 'Abd al Rahmân-b. Ahmad, *risâlah fi'l tasawwof*, ms. Na'sân, Hamâh ; acéphale. Cfr. son mot sur l'union divine, sans passer par le Prophète (Sarrâj, *loma'*, 104).

(4) Sohrawardî, *'awârif*, IV, 291.

(5) Publié dès son vivant par Mohâsibî (*mahabbah*) ; d'après Hosayn-b. Ahmad Shâmî.

tera une chaire élevée d'entre les chaires du Paradis, puis il lui sera permis d'y monter pour faire entendre la louange et la gloire de Dieu, tandis que tous, dans le Paradis, sont attentifs : prophètes, saints, *roûḥânîyoûn* et *moqarraboûn*. Alors David commence la récitation du Psautier, le cœur paisible, nuançant les inflexions de sa voix, atténuations, reprises et silences, — soulignant la coupe des phrases par son débit, maintenant ce qui doit être constant, variant ce qui doit changer. Et l'extase commence, pour ceux qui sourient, dans l'excès de la joie. Et le « je » Royal (1) répond à David, et les belles recluses des châteaux (paradisiaques) acclament la divinité. Puis David monte le ton de sa voix pour que la joie atteigne à son comble. Leur ayant fait ainsi entendre sa voix la plus aiguë les élus d' 'Illiyoûn se dressent hors de leurs demeures (*ghoraf*) du Paradis, tandis que les ḥoûrîs répondent à David, de derrière les voiles de leurs appartements, par des chants d'allégresse. Alors les montants de la chaire se haussent, les vents résonnent, et les arbres vibrent, tandis que les chants s'échangent et se répondent. Et le Roi dilate l'entendement (des élus) pour rendre leur joie parfaite. Et si Dieu n'avait décidé d'avance qu'elle doit leur durer toujours, ils périraient d'allégresse. »

J'ai donné ce passage en entier, parce que Miṣrî est l'un des premiers propagateurs des séances de *samâ'* ou « concert spirituel (2) » ; et pour indiquer voir comment la thèse, si fermement affirmée par Moḥâsibî, du dialogue direct des saints avec l'essence divine, au jour de la *ziyâdah*, est ici volontairement estompée.

Miṣrî, comme l'a noté Solamî, est le premier à avoir défini

(1) *Howa al Malakoût* (= le monde supérieur angélique). Insinuation d'une thèse que Moḥâsibî explicitera. Il s'agit peut-être aussi du « *howa* ! » des séances initiatiques.

(2) Il en a signalé les périls (*Passion*, p. 191).

et enseigné « la classification des états mystiques (*tartîb al aḥwâl*) et les étapes des maîtres en sainteté (*maqâmât ahl al wilâyah*) » (1). Chez lui, l'itinéraire mystique, ébauché par Dârânî, prend la forme définitive des manuels classiques du ṣoûfisme. Il pourra y avoir des états et des étapes surajoutés ou supprimés, mais l'idée d'une gradation *ne varietur* dans les grâces sanctifiantes s'impose désormais. Comparée à l'introspection analytique d'un Moḥâsibî, qui repère *ab intrà* le principe de subordination de nos états de conscience les uns aux autres, dans l'enchaînement de nos intentions préalables, la théorie de Miṣrî s'avère d'une esthétique formelle un peu insuffisante. Confrontée à l'élan ascétique si rude et si dépouillé d'un Bisṭâmî (en attendant un Ḥallâj) qui recherche à travers nos actes Celui-là seul pour qui nous les accomplissons, — cette vénération des vertus pour elles-mêmes, cette culture de l'extase pour elle-même trahit une certaine idolâtrie formaliste au moins implicite. Mais, étant plus claire, partant plus accessible à la moyenne des mystiques que les deux autres, cette théorie a eu un plus grand retentissement. Dès la fin du IIIe siècle de l'hégire, ce procédé de classification formelle est adopté par Tostarî, et par divers ṣoûfîs de Bagdad (2). Il sera perfectionné et rectifié par Wâsiṭî, Sarrâj (3), Qoshayrî et Ghazâlî.

Voici un texte caractéristique de Miṣrî (4) :

« Il est, pour Dieu, des fidèles, qui ont planté les arbres de leurs péchés en face de leurs yeux, et les ont arrosés de l'eau de leur pénitence ; ils ont fructifié en regrets et cha-

(1) *Sonan*, ap. Ibn al Jawzî, *nâmoûs,* XI. Cf. Sohrawardî, *'awârif*, IV, 252, 276.

(2) *'Awârif*, IV, 253, 198. Miṣrî est considéré comme un saint par les Sâlimiyah (Makkî, *qoût*, II, 76).

(3) *Loma'*, 42.

(4) Yâfi'î, *nashr,* II, 334-335.

grins ; ils sont devenus fous sans folie, stupides sans bégaiement ni mutisme, eux, les éloquents, les diserts, sages en Dieu et en son prophète. Puis ils ont bu à la coupe de la pureté, et la longueur de la souffrance leur a légué la patience.

« Puis leurs cœurs se sont enflammés pour le Royaume, et leur pensée a circulé parmi les palais, sous les voiles de la Majesté ; ils se sont mis à l'ombre, sur le parvis du regret, et y ont lu le livre de leurs péchés ; et ils se sont légués à eux-mêmes l'anxiété, si bien qu'ils ont atteint la cime de l'ascèse (*zohd*) grâce à une entière abstinence (*wara'*). C'est ainsi que l'amertume du renoncement au monde leur est devenue suave, et que la rude couchette leur est devenue molle, tant et si bien qu'ils ont conquis l'attachement au salut et la voie qui mène à la paix.

« Et leurs esprits se sont éparpillés dans les hauteurs du ciel, pour se poser en adorant dans les jardins du Paradis, et plonger au fleuve de la vie. Ils ont refermé les écluses de l'angoisse et franchi les ponts du désir ; ils ont fait halte dans la consomption de la science (discursive) et se sont désaltéré au *ghadîr* (1) de la sagesse (unitive) ; ils ont vogué sur la barque de la grâce, ouvert la voile au vent du salut, sur la mer de la paix, si bien qu'ils ont atteint les jardins du Repos, la mine de la Gloire et de la Miséricorde (2). »

Et cette prière (3) :

« O Dieu, range-nous parmi ceux dont les esprits se sont envolés au Royaume ; pour qui se sont levés les voiles de la Majesté ; qui ont plongé dans le fleuve de la certitude ; qui se sont promenés parmi les fleurs du jardin des hommes

(1) Allusion au *ghadîr Khomm* (*Passion*, p. 507).

(2) Le souci esthétique excessif de la convenance des images réduit cet « itinerarium mentis ad Deum » à ressembler presque à une « carte du Tendre », dessinée par un disciple d'Honoré d'Urfé.

(3) Yâfi'î, *nashr*, II, 335.

pieux ; qui ont vogué sur la barque de la résignation (*tawakkol*), ouvert la voile de la demande d'intercession ; et que le vent de l'amour a entraînés, par les échelles de la proximité de la Gloire, jusqu'à aborder au rivage de l'intention droite (*ikhlâṣ*), laissant derrière eux leurs péchés et n'emportant avec eux que leurs actes d'obéissance, — et cela, grâce à Ta merci, ô Miséricordieux par excellence ! »

5° *La fin de l'école ascétique de Baṣrah.*

a) *'Abd al wâḥid-ibn Zayd, Rabâḥ et Râbi'ah.*

L'intense ferveur religieuse qui caractérise les milieux musulmans de Baṣrah (1), au début du IIe siècle hégirien, affectait les formes les plus variées, sans unité de doctrine théologique, ni uniformité de discipline. C'est ce que les disciples de Ḥasan Baṣrî y introduisirent peu à peu, se transmettant, sinon des « constitutions » orales précises (encore moins un « habit », comme on le crut plus tard), du moins sa méthode. A la première génération, on entrevoit un essai de régularisation, dû à Mâlik-ibn Dînâr (+ 127) (2) ; Anṭâkî nous laisse entendre qu'il réagit contre les deux excès des ascètes, en fait de costume, l'inconstance et l'exagération : les vêtements tantôt luxueux, tantôt rebutants, d'Abân (3), — et le *ṣoûf* et les chaînes, d'Ibn Wâsi', Farqad et 'Otbah. Il reprochait aussi : à Abân de multiplier les récits rassurants, sur des dévotions indulgenciées (*rokhaṣ*) ; à Ibn Wâsi' et Farqad, la mise en commun de tous les biens, et l'insouci du lendemain.

A la seconde génération, l'œuvre d'unification est presque accomplie, grâce à un esprit puissamment organisateur,

(1) Voir Ḥarîrî, *maqâm.*, L.

(2) Monographié par Ibn abî'l Donyâ (+ 281) ; extr. ap. Tha'labî, *qatlä.*

(3) Dhahabî, *i'tidâl* ; *ḥoffâẓ*, IV, 39.

aboû 'Obaydah 'Abd al Wâḥid-ibn Zayd (+ 177) (1). C'est lui qui organise l'agglomération cénobitique d'Abbâdân. C'est un chef, renommé pour son efficace sainteté (*mojâb al da'wah*) (2), c'est un théologien, et c'est un sermonnaire. Au point de vue théologique, il a exprimé fortement l'état d'esseulement qu'une vocation mystique sincère fait traverser (3) :

« Les voies sont diverses, la voie de la Vérité est solitaire
Et ceux qui entrent dans la voie de la Vérité sont esseulés (*afrâd*) »

il a esquissé la thèse que la récitation de la *shahâdah* ne prenait de valeur que par une grâce divine spéciale : « Tout ainsi qu'il n'est pas permis d'altérer le titre des pièces d'argent, ainsi il n'est pas licite de réciter la *shahâdah* sans la lumière de purification de l'intention (*noûr al ikhlâṣ*) » (4) ; il ébauche même la doctrine de la déification (*ittiṣâf* de Ḥallâj, *takhalloq* de Wâsiṭî) (5), en ce *ḥadîth* : « Dieu a cent dix-sept vertus morales (*kholq*) : en avoir une, fait entrer l'homme en Paradis » (6). Déférant aux théologiens, il n'emploie pour l'amour divin que les mots *'ishq* et *shawq* (marquant le désir), non le mot *maḥabbah* (marquant la consommation) (7).

Voici un fragment de ses sermons (8) : « O frères ! Ne pleurerez-vous pas du désir (*shawq*) de Dieu ; comment celui

(1) Ne pas le confondre avec le traditionniste zaydite 'Abd al Wâḥid-ibn Ziyâd (+ 179).

(2) A l'imitation de Solaymân Taymî, il observe durant quarante ans un vœu de chasteté.

(3) Makkî, *qoût*, I, 153.

(4) Ibn 'Arabî, *moḥâḍ*, II, 354. Proposition rétractée par son neveu Bakr (*ma'moûn fi'l ikhlâṣ ma' al ṭab'* : Ash'arî, *maqâlât*, f. 96[a]). *Passion*, p. 787.

(5) *Passion*, p. 642.

(6) Dhahabî, *i'tidâl*, s. n.

(7) *Passion*, p. 608-609.

(8) *Ḥilyah*, s. n. (d'après *ṣafwah* d'Ibn al Jawzî).

qui pleure du désir de son Seigneur serait-il privé de Le voir (un jour) ? — O frères ! Ne pleurerez-vous pas, de crainte de l'enfer ; comment celui qui pleure, de crainte de l'enfer, n'en serait-il pas préservé par Dieu ? — O frères ! Ne pleurerez-vous pas, de crainte de la soif amère qui vous saisira au jour du Jugement ? Vous ne pleurez pas ? Ah si ! Pleurez donc sur l'eau fraîche (que vous recherchez trop) en ce monde, et peut-être vous en abreuvera-t-on dans les Demeures de la Sainteté, avec les meilleurs convives, compagnons des prophètes, des *ṣiddîqoûn* (1), des martyrs et des hommes pieux, car est-il une société meilleure ? »

Il place Jérusalem (et la fontaine de Siloé) sur le même rang que la Mecque (et le puits Zemzem), et affirme que Khiḍr y réside, à l'Aqṣä (2).

A ses côtés, deux de ses contemporains et amis. Râbi'ah, d'abord, simple femme affranchie des Âl 'Otayk (tribu de Qays, 'Adaw.), ancienne joueuse de flûte, convertie, dont il reste de courts fragments, d'une véhémence d'amour touchante (3). Elle passa toute sa vie à Baṣrah, presque comme une recluse, et y mourut (4) âgée d'au moins quatre-vingts ans, en 185/801 (5), laissant en Islâm un parfum de sainteté qui ne s'est pas évaporé. Elle emploie sans hésiter le

(1) C'est ici une des plus anciennes mentions de ce terme ; Ḥasan Baṣrî disait « *ahl al inqiṭâ'* ».

(2) Maqdisî, *mothîr*, l. c. f. 99, 121b.

(3) Jâḥiẓ, *bayân*, II, 85, III, 66 ; Sarrâj, *maṣâri'*, 136, 181 ; 'Aṭṭâr, 1, 60.

(4) Tombe visitée par Moḥammad-b. Aslam Ṭoûsî.

(5) Non pas en 135/752, comme on l'a dit, pour en faire l'élève de Ḥasan. Preuves : son amitié connue pour Rabâḥ, — sa rencontre avec Thawrî (venu à Baṣrah après 155), — l'anecdote de la proposition de mariage du wâlî 'abbâside de Baṣrah, M. b. Solaymân (wâlî de 145 + 172 ; *qoût*, II, 57). On dit qu'elle naquit l'année où Ḥasan commença ses prônes (est-ce pour « recommença » ? Ce qui référerait à l'an 95 ou 99).

mot *ḥobb* pour l'amour divin, se fondant sur Qor. V, 59. Et elle le commente ainsi (1) :

> Je T'aime selon deux amours, amour [intéressé] de mon bonheur
> Et Amour [parfait, désir de Te donner ce] dont Tu es digne !
> Quant à cet amour de mon bonheur, c'est que je m'occupe
> A ne penser qu'à Toi, seul, à l'exclusion de tout autre.
> Et quant à cet autre Amour [de Ton bien), dont Tu es digne,
> C'est [mon désir] que Tes voiles tombent, et que je Te voie !
> Nulle gloire pour moi, en l'un ou en l'autre [amour],
> Ah Non ! Mais los à Toi, pour celui-ci, comme pour celui-là !

Ce quatrain, si concis, pose la dualité des « deux amours » de l'âme pour Dieu, amour imparfait (de jouissance personnelle), et Amour parfait (du bien de Dieu, de Sa gloire pour Lui-même) (2) ; sans oser trancher, ce que Ḥallâj fera, en des vers magnifiques (3), plaçant le *ḥobb al Madhkoûr* avant le *ḥobb al dhikr.* Tandis que les théoriciens profanes de l'amour 'odhrite choisiront précisément, avec son adversaire Ibn Dâwoûd, la solution inverse (4).

Un autre mot d'elle pose et tranche la question des « deux récompenses » en Paradis ; entendant vanter les joies créées qui y attendent les élus, elle s'écria : « Le Voisin, d'abord ! Ensuite, la maison (*al jâr ! thomma'l dâr*) » (5).

Convalescente d'une maladie grave, elle avait cessé de se réveiller pour prier au milieu de la nuit ; avertie par des

(1) *Qoût*, II, 56. La trad. de Margoliouth (*Early mohammedanism*, 175), philologiquement exacte, ne dégage pas assez la portée dogmatique de ces vers.

(2) Que Wensinck estime être une doctrine ésotérique (*Dove*, XXXVII, XLVII) bien qu'elle figure dans la catéchèse chrétienne la plus humble depuis le « Sermon sur la montagne ».

(3) *Passion*, p. 623-624.

(4) *Id.*, p. 180.

(5) Ghazâli, *iḥyâ*, IV, 224. Allusion au proverbe : « Expérimente le voisin, avant la maison ; et le compagnon, avant le voyage. »

anges, elle comprit ce qu'elle perdait, et recommença. Cette anecdote est sœur de celle d''Imrân Khozâ'î (1).

Son compatriote et ami Aboû'l Mohâjir Rabâḥ-ibn 'Amr Qaysî (+ vers 180) a défini, dans son enseignement, ses principales thèses sous une forme dogmatique plus étudiée, offrant par conséquent une prise plus facile aux théologiens. En dogme, il introduit les notions (2) de *tajallî* (lumen gloriae) pour expliquer la vision de Dieu (*ro'yah*) au Jugement, qu'Abd al Wâḥid ibn Zayd avait fortement rappelée ; — de *tafḍîl al walî,* supériorité du saint (sur le prophète), à propos de Qor. XVIII, 76 ; — de *khollah,* — ou « amitié divine » (en souvenir d'Abraham). En morale, il préconise formellement le vœu de chasteté (3), l'acte de contrition (4), et les visites pieuses dans les cimetières. Le traditionniste Khashîsh Nasa'î (+ 253) catalogue Rabâḥ (avec Kolayb) parmi les *zanâdiqah*, pour quiétisme : voici les thèses, évidemment tendancieuses, qu'il leur prête (5) à tous deux :

I. « Lorsque, disent-ils, l'amour de Dieu domine leurs cœurs, désirs et volontés, au point de supplanter pour eux toute chose, — ce qu'ils sont vis-à-vis de Dieu, Dieu l'est vis-à-vis d'eux. En un tel état, ils reçoivent de Dieu la *khollah* (= grâce de l'amitié divine permanente). Et Dieu leur rend le vol, l'adultère, l'ivrognerie et tous les vices licites, car ils ont la *khollah,* — et sont, [vis-à-vis de Lui], comme l'ami qui a le droit d'user du bien de son ami sans permission. »

(1) Ici p. 140. Sarrâj, *maṣâri'*, 136.

(2) Sha'râwî, tab. I, 45 ; *Ḥilyah.*

(3) Non content de le pratiquer lui-même, il le conseille aux autres : « J'ai entendu Mâlik-ibn Dînâr dire : L'homme ne devient *ṣiddîq* que s'il laisse sa femme en état de veuvage, et s'en va dans les décombres auprès des chiens. »

(4) *Istighfâr* : « j'ai commis environ 40 péchés, et, pour chacun, j'ai demandé pardon à Dieu 100.000 fois » (*Ḥilyah*).

(5) *Istiqâmah*, extr. ap. Malaṭî, f. 165.

II. « L'acte de renoncer au monde est une préoccupation pour les cœurs, — c'est donner au monde de l'importance, et le faire aimer, puisqu'on s'y intéresse. L'acte de renoncer aux bons repas, aux boissons agréables, aux doux vêtements et aux parfums, attache les cœurs à la considération de ces choses, en fonction de cette renonciation elle-même. Aussi, pour mépriser ces choses, obtempèrent-ils à leurs désirs quand ils surviennent, afin que le cœur n'ait plus à s'en préoccuper et n'attribue pas d'importance au fait de les rejeter. »

Ces deux propositions sont une déformation perfide (1), l'une de sa thèse de l'impeccabilité de la sainteté, — l'autre de sa thèse de la précellence « du pécheur converti qui n'a plus à lutter contre la tentation, sur le pécheur converti qui doit continuer à lutter » (2).

Voici deux anecdotes soulignant la nuance qui le sépare de Râbi'ah (3) :

Abrad-ibn Dirâr, des Banou-Sa'd, ami de Râbi'ah, ayant demandé à Rabâḥ : « Trouves-tu les nuits et les jours longs à passer ? — Pourquoi ? — Par désir de rencontrer Dieu ? », Rabâḥ s'était tu (4). Incertain devant ce silence, Abrad demande à Râbi'ah : « Devait-il me dire « oui » ou « non » ? — Ah, pour moi, je dis *oui* !, répondit-elle. » — Un jour Râbi'ah regardait Rabâḥ, qui baisait un enfant de sa famille et l'embrassait. « L'aimes-tu, lui dit-elle ? — Oui. — Je ne pensais pas qu'en ton cœur il y eût une place libre pour l'amour d'un autre (que Dieu), vide du souvenir de Dieu ! » Rabâḥ s'écria, et s'évanouit. Puis revenu à lui, essuyant la

(1) Cfr. ici, p. 95.

(2) *Passion*, p. 45.

(3) *Ḥilyah*, s. v. ; Sarrâj, *maṣâri'*, 181.

(4) Comme Moḍar Qârî dans une occasion analogue (Moḥâsibî, *maḥabbah*) : par pudeur.

sueur de son visage, il disait (pour s'excuser) : « Ah ! c'est une miséricorde qui vient de Lui-même, que Dieu a semée dans les cœurs de Ses serviteurs, à l'égard des petits enfants. »

La condamnation posthume de Rabâḥ et Râbi'ah par les traditionnistes coïncida avec la dissémination des disciples d''Abd al Wâḥid-ibn Zayd. Son neveu, Bakr, avait tenté de constituer, grâce à l'enseignement de son oncle, un peu atténué (1), une école de *motakallimoûn* néo-sunnites (*nâbitat al ḥashwiyah*), pour arracher Baṣrah à la suprématie théologique des mo'tazilites. Il n'y réussit pas. L'intérêt de cette école éphémère, les *Bakriyah*, est d'avoir fondé, comme les *Karrâmiyah* et les *Sâlimiyah* vont le faire, la défense de l'orthodoxie sur une méthode mystique expérimentale. Ibn Qotaybah (2) et Baghdâdî (3) ont énuméré les thèses des *Bakriyah* condamnées par les hérésiographes. Certaines sont des thèses expresses de Ḥasan Baṣrî (4).

b) *Dârânî, Ibn abî'l Ḥawwârî et Anṭâkî.*

Le mouvement instauré à Baṣrah reprit force en Syrie, grâce au principal disciple d''Abd al Wâḥid-ibn Zayd, Dârânî. Aboû Solaymân 'Abdal Raḥmân-b. 'Aṭiyah Dârânî, né en 140 à Wâsiṭ, paraît avoir quitté Baṣrah vers 180, et s'être dès lors fixé à Dârâyâ, dans la plaine de Damas ; il y mourut en 215 (5). Dârânî, développant les tendances conciliatrices de son maître, affirme explicitement qu'il assujettit les données de ses expériences mystiques aux cadres définis par les théologiens ; il s'abstient d'énoncer les autres

(1) *Passion*, s. v. index ; ici p. 178.

(2) *Ta'wîl*, 57.

(3) *Farq*, 200-201.

(4) *Fâsiq* = *monâfiq* = *mokhallad fî'l nâr.*

(5) Dhahabî, ms. Leide, 1721, f. 180 ; Rifâ'î, *rawḍah*, impr. Damas, 1330, p. 95.

données dont la réalité lui a été pourtant suggérée (*nokat al ḥaqîqah*) par des illuminations intérieures (1). C'est probablement une précaution, — et quand il déclare qu'il renonce à s'exposer à des sanctions publiques (en insistant sur ses révélations privées) « de peur d'en concevoir de l'orgueil » (2), on peut penser qu'il ne se sentait pas non plus la vocation du martyre.

Cet opportunisme l'amena à diverses concessions ; relativement à l'abstinence, il concède que « manger des mets délicats incite à se complaire en Dieu » (*sic*) (3) ; relativement à la doctrine de Rabâḥ sur la supériorité des saints par rapport aux prophètes), il propage des *ḥadîth* concluant à la précellence de Jean sur Jésus, ce qui la masque (4). Il aime conter des apparitions séduisantes de fiancées célestes, *ḥoûris* désirables, dont la beauté physique matérialisera, en Paradis, la perfection des vertus acquises, à force de larmes et de prières, en cette vie ; formule transactionnelle qui ne contenta ni les mystiques (5), ni les *foqahâ*, qui le firent expulser de Damas pour ses récits de visions (à l'état de veille)

(1) *Passion*, p. 717. Aloûsî, *jalâ*, 62.
(2) Makkî, *qoût*, II, 137.
(3) *Id.*, II, 177.
(4) Asin, *Logia D. Jesu* n° 31 ; Ibn al Jawzî, *narjis* ; cfr. le bizarre sermon d'Aḥmad Ghazâlî (+ 517) sur l' « imparfaite » pauvreté de Jésus : « Les anges se réunirent lors de l'ascension de Jésus, il s'assit et sa *moraqqa'ah* se déchira en trois cents pièces ; ils dirent : « Seigneur, ne feras-tu pas à Jésus une chemise sans couture ? — Non, le monde (où il va redescendre) ne mérite pas qu'il en ait une. » Alors, ils fouillèrent dans sa robe de dessous et y trouvèrent une aiguille. Dieu dit alors : « Par ma gloire, s'il n'y avait pas eu cette aiguille, j'aurais ravi Jésus jusqu'en l'intime de Ma Sainteté, et ne me serais pas contenté pour lui du 7° ciel ; mais voici, une aiguille a mis un voile entre lui et Moi » (Ibn al Jawzî, *qoṣṣâṣ*, f. 118).
(5) Moḥâsibî s'en dégagera (*tawahhom*) ; Bisṭâmî la réprouvera (*Passion*, p. 690).

d'anges et de prophètes (1). Dârânî a maintenu, d'ailleurs, dans un récit fait au style direct (2), que les élus verront Dieu face à face :

« D'Ibn abî'l Ḥawwârî (3) : j'entrai un jour chez Aboû Solaymân : il pleurait. Et je lui dis : « qu'est-ce qui te fait pleurer ? — O Aḥmad, pourquoi ne pleurerais-je pas ? Quand la nuit s'épaissit, que les yeux se ferment, que tout ami s'esseule avec l'Ami, les amants entortillent leurs pieds dans leurs tapis (de prière, roulés), tandis que les larmes, sur leurs joues, descendent goutte à goutte, — et Dieu, compatissant, s'écrie « O Gabriel ! Par mon essence ! Ceux qui se complaisent en ma parole, et se réconfortent en mon souvenir, certes, Je les suis dans leurs retraites, J'écoute leurs sanglots, Je considère leurs larmes ! O Gabriel, que ne leur cries-tu : « Pourquoi ces pleurs ? Avez-vous vu un Ami faire souffrir ceux qui L'aiment ? » Pourquoi tolérais-Je un châtiment pour ceux, qui, à la nuit pleine, cherchent à Me complaire ? Par Moi-même, Je l'ai juré, lorsqu'ils comparaîtront au Jugement, Je leur découvrirai mon visage miséricordieux (*waihî al karîm*), afin qu'ils me contemplent et que Je les contemple ».

Chez Dârânî, l'itinéraire mystique, aux étapes encore mal dessinées chez Ḥasan, Ibn Adham (4) et même Wakî' (5), se modalise suivant une gradation invariable de grâces ornant

(1) Ibn al Jawzî, *nâmoûs*, XI.

(2) Tandis qu'Ibn Adham mettait le récit au compte de Jean-Baptiste.

(3) Qosh. 18 ; dilué, sans nom d'auteur, ap. *îḥyâ*, IV, 232.

(4) Ici, chap. V, § 2.

(5) « Faire mémoire des saints procure la *raḥmah* ». Que celui qui y songe sache : qu'il y a des serviteurs de Dieu qu'Il s'est réservés parmi sa création, Il a spécialisé en eux Sa grâce, Il s'est réjoui en eux de Sa lumière ; puis Il les a guerroyés de Son épée, tués par Sa crainte, leur conférant le martyre suprême ; c'est leur Seigneur Lui-même qui est leur récompense et leur lumière » (ap. Tha'labî, *qatlä*, f. 4[a]).

l'âme (1) ; esquisse de la doctrine des *aḥwâl* et *maqâmât* que fixera Miṣrî : « (*a*) le Seigneur les a fait boire, assis sur la frange du tapis de l'amour, il les a désaltérés (désormais) de la société des créatures, en leur montrant la vision de la Vérité ; (*b*) puis, Il les a fait siéger sur les chaires de la Sainteté, et leur a dispensé les rares trésors de la Surabondance (1), faisant pleuvoir sur eux la pluie d'une assistance (*ta'yîd*) surnaturelle ; (*c*) les ruisseaux du désir et de la vicinité ont alors coulé sur eux ; (*d*) et après leur avoir infligé les affres de la séparation, Il les fait revivre grâce aux secrets de la proximité ». — Dans une autre parabole, celle de l'ascète Kâroûn, qui se damna (2), Dârânî explique comment toute sainteté apparente est, avant la mort, précaire et révocable (3).

L'élève préféré de Dârânî, éditeur de ses récits, est Aḥmad-ibn abî'l Ḥawwârî 'Abdallâh-ibn Maymoûn Tha'labî Ghaṭafânî, — né à Koûfah en 164, mort à la Mekke en 246 (4). Sa femme Râbi'ah est enterrée en face de Jérusalem (5), dans la grotte de la prophétesse Holda et de Ste-Pélagie, attenant à la mosquée de l'Ascension. Ibn abî'l Ḥawwârî était également l'élève d'Ibn 'Oyaynah, d'Abdallâh-b. Sa'îd Nibâjî dont la doctrine sur le *roûḥ* a été analysée (6), et d'Anṭâkî dont nous allons parler. Après un long séjour à Damas (Jonayd l'appelait « la menthe odorante de Damas »), durant lequel, cité devant l'inquisition d'Etat, il faiblit et signa la formule mo'tazilite du « Qor'ân créé », — il fut inculpé

(1) Baqlî, t. II, p. 355.
(2) Shiblî, *âkâm*, 218.
(3) *Passion*, p. 752.
(4) Dhahabî, ms. Leide, 1721, f. 5[b].
(5) Rifâ'î, *rawḍah*, p. 84. On l'y confondit bientôt avec Râbi'ah Qaysiyah (Ibn Khallikân, I, 201) ; et la confusion dure encore.
(6) *Passion*, p. 662.

d'avoir enseigné la supériorité des saints sur les prophètes (1), et se réfugia à la Mekke.

Tandis que Dârânî et Ibn abî'l Ḥawwârî ravivaient à Damas les souvenirs de l'apostolat d'Ibn Adham au mont Lokkâm, des vocations ascétiques se dessinaient dans la région même d'Antioche. Les premiers ouvrages que Kalâbâdhî mentionne (2), relatifs aux *'oloûm al mo'âmalât* i. e. à la discipline intérieure de nos actions, à notre règle de vie, compilant les données traditionnelles comme le fera Moḥâsibî, émanent de deux ascètes établis à Antioche. Du plus ancien, Aboû Moḥammad 'Abdallâh-b. Khobayq Anṭâkî, nous savons seulement qu'il était venu de Koûfah, et que, disciple de Yoûsof-ibn Asbâṭ (+ 196), et thawrite en droit, il fut un des maîtres de Fatḥ Mawṣilî (3). Le second, le seul dont il nous reste des œuvres, est Aḥmad-ibn 'Âṣim Anṭâkî, que nous nommerons ici, en abrégé, Anṭâkî (+ vers 220). Ami de Dârânî, qui le surnommait « l'espion des cœurs » (*jâsoûs al qoloûb*) (4) pour sa pénétrante analyse des consciences, ses œuvres ont été éditées par deux disciples, 'Abdal 'Azîz-ibn Moḥammad-ibn Mokhtâr Dimishqî et Ibn abî'l Ḥawwârî. Elles sont inestimables, car elles nous font connaître en détail un type primitif de la naissante ascèse musulmane, antérieur à la codification de Moḥâsibî. Nous analyserons d'abord les extraits qu'en reproduit Aboû No'aym en son *Ḥilyah* (5).

Anṭâkî y exprime son amour pour le recueillement, la solitude, son désir de la pénitence ; et surtout : d'une con-

(1) Solamî, *miḥan*, ap. Ibn al Jawzî, *nâmoûs*, XI.
(2) *Ta'arrof*.
(3) Jâmi, 73 ; Sha'râwî, *tab*. I, 82. Dédoublé par Kalâbâdhî (*ta'arrof*).
(4) Ibn 'Arabî, *moḥâḍ*, II, 339.
(5) Ms. Leide, 892, ff. 172a-177b. Ibn al Jawzî reproche à Aboû No'aym de les avoir édités (*ṣafwah*, préf.).

naissance de Dieu qui ne soit plus la simple affirmation de sa réalité par la foi (*ma'rifat al taṣdîq*, *al iqrâr*), mais la sagesse expérimentale de ceux qui obtiennent de Lui, directement réponse (*ma'rifat al istijâbah*) ; elle seule donne le bonheur (*ghibṭah*) (1). Il l'appelle aussi *ilhâm min Allah*. Ce qui rapproche le plus de Dieu, c'est de se purger des péchés secrets. Il y a des péchés utiles, « ceux que tu places vis-à-vis de tes yeux (2) pour les pleurer jusqu'à la mort, si bien que tu n'en commets plus de pareils ; voilà la vraie pénitence ». Il y a des actes d'obéissance nuisibles, « ceux qui te font oublier tes fautes, tu les places vis-à-vis de tes yeux pour t'y complaire, et t'égarer loin de la crainte de tes péchés passés ; voilà la vaine gloire (3) ». Les vrais croyants « parlent peu aux créatures, se plaisent à invoquer leur Créateur ; leurs cœurs sont attachés au Royaume des cieux, leur pensée assiste aux affres (*ahwâl*) du Jugement, leurs corps sont dénudés pour les créatures, aveugles et sourds pour le monde et les siens et pour ce qui leur y revient ; ils paraissent déjà voir l'autre vie, certains sont arrivés à cela par l'effort (*ijtihâd*), l'ascèse de la chair (*riyâḍat al nafs*), la faim... (4) ». « Je suis en un temps où l'Islam est redevenu expatrié comme lorsqu'il a commencé (5), et d'où la description de la vérité est exilée ; comme alors, les savants sont attachés aux richesses,... et les gens pieux sont sans instruction... » Anṭâkî entrevoit la réforme de Moḥâsibî ; il déplore l'ignorance des ascètes, et essaie de trouver une règle de vie qui les guide ; il raisonne, il envisage un enchaînement dans les états

(1) F. 172[b]. Cfr. *Passion*, p. 749.
(2) Repris par Miṣrî (ici, p. 189).
(3) F. 173[a].
(4) F. 173[b].
(5) F. 174[a]. Moḥâsibî fera un *ḥadith*, de cette pensée, qui est peut-être d'Anṭâkî.

de conscience (1), suivant une direction que Dieu lui-même nous prépare, et qu'il s'agit non d'inventer, mais de deviner. « C'est Dieu seul qui a créé les moyens (*asbâb*) amenant au bien, les croyants sont incapables d'arriver à rien de bien dans leurs actions sans ces moyens, qui les dissocient des péchés lorsque Dieu les fait résider au cœur de ceux qui L'aiment et qui agissent pour Lui » (2).

A côté de deux analyses psychologiques, très poussées, de l' « insouciance » et de l' « ignorance » spirituelles (3), retenons une *qaṣîdah* (4), de forme un peu prosaïque, mais d'une originalité saisissante, où Anṭâkî condense les résultats de son expérience ascétique, sa science « à la fois traditionnelle et inspirée » : il y dit la vie et la mort du véritable Islâm dans les âmes, et le malheur des temps présents :

« ... Comment l'Islam, à ses débuts, commença,
Sa croissance jusqu'à la plénitude de sa perfection,
Et comment il a dépéri (5), pareil à un vêtement usé...
Aḥmad (6) lui-même a chanté le chant de deuil (7) de l'Islâm,
Tel l'affligé qui pleure les morts en son affliction.
Louange, donc, à Dieu, d'abord, qui me créa pour l'Islam par [pur bienfait,
Faisant de moi un fils d'Adam, non un démon d'entre les *jinn*.
Puis Il m'a conduit jusqu'au Monastère d'Aḥmad (8)
Et m'a enseigné ce qu'ignorent les pervers
Me faisant discerner une clarté ou science, une sagesse
Et je L'en remercie avec tous ceux qui Lui rendent grâces
Et c'est pourquoi j'espère en Lui, qu'Il regardera vers
Ma faiblesse et mon ignorance, mon vide, en Sa plénitude... »

(1) F. 175[a].

(2) F. 174[b]. Anṭâkî, qui n'a pas l'acquit philosophique de Moḥâsibî, se désolidarise déjà ici d'avec les théologiens mo'tazilites.

(3) F. 176[a-b].

(4) F. 177[a-b].

(5) *Dawiya.*

(6) Le Prophète.

(7) *Nadbah.*

(8) *Dayr Aḥmad* : curieuse image : pour « la vie monastique musulmane ».

Et cette lettre, à un ami : « Dieu ! Ecoute-moi te le dire de Sa part. Dieu relève les humiliés, et c'est suivant la mesure, non de leur humilité, mais de Sa générosité et bonté. Il console les affligés, et c'est suivant la mesure, non de leur chagrin, mais de Sa douceur et miséricorde. Ainsi, puisque le Clément et Miséricordieux témoigne déjà Son amour à qui Lui fait tort, qui pourrait prévoir ce qu'Il fera pour celui à qui il a été fait tort en Lui (1) ! Puisque le Pardonnant, Miséricordieux et Généreux, se tourne vers qui Lui fait la guerre, qui pourrait prévoir ce qu'Il fera pour celui qui aura été combattu à cause de Lui ! Puisqu'Il laisse continuer à agir (2) ceux qui L'irritent et Lui font tort, que ne sera-t-Il pas en celui qui aura été haï pour Lui avoir plu, et qui préfère être haï par les autres hommes en Son nom ! (3) »

Il faut restituer à Anṭâkî deux opuscules, étudiés dès 1856 par Sprenger : *Dawâ dâ' al qoloûb wa ma'rifat himam al nafs wa adâbihi*, et *Kitâb al shobohât*. Anṭâkî dit avoir écrit le premier sous la dictée d'un certain « Aboû 'Abdallâh » que Sprenger avait cru pouvoir identifier à Moḥâsibî († 243). Mais la critique interne de la *Dawâ* (4) d'Anṭâkî atteste un état doctrinal nettement embryonnaire, comparé à la *Ri'âyat* de Moḥâsibî, et l'argument de Sprenger, observant que le plus récent auteur cité dans les *isnâd* de la *Dawâ* était mort en 227, ne tient pas compte de la coutume des mystiques d'alors, qui citaient des contemporains encore vivants (5). « Aboû 'Abdallâh » désigne plutôt Nibâjî, maître d'Ibn abî'l Ḥawwarî comme Anṭâkî.

(1) Ce mot a été repris, si amèrement, par Ḥallâj, durant son supplice (*Passion*, p. 305).

(2) *Yatafa''al 'alâ...* : litt. « Il prolonge l'activité ».

(3) F. 175b.

(4) Ms. Syrian Society, Beyrouth (daté 486 hég.). Cfr. Sprenger, ap. *JRASB*, 1856.

(5) Sous le vocable « *ba'dhom* » que l'on remplaçait par leur nom après leur mort ; Moḥâsibî cite Miṣrî, et Ibn 'Aṭâ cite Ḥallâj.

La *Dawâ* commence par une théorie de l'*'aql*, raison, grâce divine qui nous fait distinguer entre la vérité et l'erreur ; cette théorie marque un stade intermédiaire entre celle de Dâwoûd-ibn Moḥabbir et celle de Moḥâsibî (1). Pour raisonner, et réfléchir, il faut se créer une solitude, dans une cellule (*ṣawma'ah*) ou dans sa maison, et apprendre à se connaître, par la crainte de Dieu ; la vraie *rahbânîyah* consistant, non à parler, mais à agir, dans le recueillement. Les quinze chapitres traitent ainsi de : la raison, la fatuité, la convoitise, l'abnégation, la profession de foi islamique et l'ascèse. Au chapitre IV, se posant la question, les mots *tawḥîd*, *'imân*, *iṣlâm* et *yaqîn* sont-ils identiques (2), — Anṭâkî répond : « le mot *tawḥîd* signifie *ḥanîfiyah*, simple monothéisme, — *islâm* signifie *millah*, révélation prophétique, — *'îmân* signifie *taṣdîq*, assentiment interne et action réellement conforme aux devoirs canoniques, — *yaqîn* signifie *maḥḍ al'îmân*, essence de la foi, qui se vérifie par la purification de l'intention quand on agit ».

Sa définition de l'ascèse (*zohd*) n'est pas encore aussi nettement dégagée de l'abstinence scrupuleuse (*wara'*) que chez Moḥâsibî : « être juste avant d'être généreux, exécuter le devoir canonique avant le surérogatoire, s'abstenir du mal avant de faire des œuvres pies (3) ; car on doit s'abstenir de tout mal, mais on n'est pas tenu de faire *tout* bien ; et il faut fonder la base avant de poser la superstructure ».

Ses *shobohât* contiennent l'étude d'une série de cas de conscience touchant aux obligations canoniques. Le principe est de ne pas s'abstenir *à priori*, négativement ; mais seulement par tutiorisme, si, après étude attentive de chaque cas, la matière reste obscure. Ex. : les cas de propriétés qu'on

(1) *Passion*, p. 542.
(2) *Passion*, p. 670.
(3) *Passion*, p. 716.

ne peut licitement cultiver (Ṭarsoûs) (1), de mosquées où l'on ne peut prier, parce que le terrain a été illégalement occupé... Ces solutions attestent également un état doctrinal plus primitif (et plus sévère) que les *makâsib* de Moḥâsibî.

Ces deux ouvrages basent toutes les propositions énoncées sur des *isnâd* référant à des autorités comme Ḥasan Baṣrî, Ibn Sîrîn, Awzâ'î, Ṭawoûs, Thawrî, Ibn 'Iyâḍ et Ibn Asbâṭ. Ils attestent une rare puissance de réflexion et une loyauté de pensée des plus strictes. Anṭâkî disait : « Les marques de l'amour sont : peu de culte extérieur (*'ibâdah*), beaucoup de méditation (*tafakkor*), le goût de la solitude et du silence (2). Agis, disait-il aussi, comme si, sur terre, il n'y avait que toi, et, au ciel, que Lui (3). »

6° *La fondation de l'école de Bagdad.*

A peine la nouvelle capitale 'abbâside s'était-elle fondée, que l'on signale, aux alentours, dans des huttes isolées, quelques ermites. Tel Aboû Ja'far Moḥawwalî, qui disait à Ismâ'îl Torjomânî (4) : « Un cœur qui aime le monde ne saurait acquérir la pudeur intime (*wara' khafî*) ; que dis-je, pas même la continence apparente. » Le plus célèbre est Aboû Sho'ayb Qallâl (+ 160) (5), de Borâthä, que les *motakallimoûn* devaient condamner plus tard pour sa thèse des démonstrations d'affection de Dieu envers ses saints : Jâḥiẓ a reproduit (6) un de ses récits, fort documenté, concernant

(1) *Id.*, p. 780, n. 4.

(2) Baqlî, t. I, p. 78 (cfr. I, 9).

(3) L'école syrienne, après lui, compte parmi ses représentants : Ibn al Jallâ et Aboû 'Amr Dimishqî, qu'il faut peut-être identifier à Aboû Ḥolmân.

(4) Ibn 'Arabî, *moḥâḍ*, II, 328.

(5) Ash'arî, *maqâlât*, 97ª ; Hazm IV, 226-227 ; Sam'ânî, 70ª ; Sarrâj, *loma'*, 200 ; Tagrib. I, 460.

(6) *ḥayawân*, IV, 146 ; cfr. ici, p. 63, 95.

les ascètes non-musulmans : sur les divers types de cellules des ascètes chrétiens, et sur les vœux spéciaux aux ascètes manichéens, à propos d'un d'entre eux qui se fit rouer de coups plutôt que de laisser tuer une autruche qui avait avalé une perle.

L'attraction exercée par le nouveau centre sur les colons arabes de Koûfah plaça bientôt les ascètes de Bagdad sous la dépendance de maîtres venus de Koûfah. Trois écoles se dessinent. Bakr-ibn Khonays Koûfî (1) forme Ma'roûf Karkhî (+ 200). Simple illettré (2), dont la sainteté efficace (3) paraît avoir été reconnue même par le strict Ibn Ḥanbal, Aboû Maḥfoûẓ Ma'roûf-ibn Fîrozân, de Karkh Bâjiddâ (4), n'a laissé que de courtes sentences, qui prouvent qu'il admettait les termes, encore discutés, de *ṭoma'nînah* (= *ma'rifah*) et *maḥabbah* (5). Outre ses élèves en *ḥadîth*, Khalaf-b. Hishâm Bazzâr, Zakaryâ-b. Yaḥya Marwazî et Yaḥya-b. abî Ṭâlib, il eut, en mystique, des imitateurs : Sarî Saqaṭî (+ 253), Ibrahîm-ibn al Jonayd (+ vers 270) ; et, plus tard, toute l'école de Bagdad se réclamera de lui. La mosquée bâtie sur sa tombe, dont le minaret a été refait en 612/1215, est encore un lieu de pèlerinage fréquenté (6).

(1) Makkî, *qoût*, I, 9 ; Dhahabî, *i'tidâl*, s. n. ; Ibn 'Arabî, *l. c.*, II, 345.

(2) Elève, aussi, de Rabi'-b. Ṣabîḥ. On lui attribue un vers (Sibṭ Ibn al Jawzî, *mir'ât*, ms. Paris, f. 35[a]).

(3) *Mojâb al da'wah* ; *tiryâq mojarrab* (Solamî, ap. Qosh. s. v.). Ibn al Farrâ, *ṭabaq. Ḥanâbilah*, s. n.

(4) Selon Maqdisî, *Homonyma*, 128. Cfr. 'Aṭṭâr, I, 269-274 ; Mâlinî, 27 ; Sam'ânî, 478[b] ; *Ḥilyah*, t. IX, ms. Paris, 2029, f. 49[b]-54[b].

(5) *Passion*, p. 501.

(6) *Mission en Mésopotamie*, t. II, p. 108. La légende, admise par 'Aṭṭâr, de sa conversion du christianisme à l'Islâm quand il était enfant, et la légende contraire, également admise par 'Aṭṭâr, de la réclamation de son corps par les chrétiens lors de son enterrement, me paraissent s'annuler réciproquement. Ses rapports avec le VIII[e] imâm shî'ite sont aussi supposés.

C'est l'exemple d'un autre Koûfî, aboû Hâshim, qui inspire les sermons d'un *qâṣṣ* contemporain, Manṣoûr-ibn 'Ammâr Dindângânî) + 225) (1) ; fils d'un arabe de Solaym colon près de Merv, né à Baṣrah, Il est, remarque Ibn al Jawzî (2), le premier à avoir importé à Bagdad l'art du sermon populaire (*wa'ẓ*) (3). Elève d'Ibn Lahî'ah (+ 174), qu'il aurait connu au Caire, ce prédicateur inculte et véhément a eu pour disciples aboû Sa'îd-ibn Yoûnos, Ibn abî'l Ḥawwârî et 'Alî-ibn Mowaffaq. Ibn 'Adî rejetait ses *ḥadîth*, Ibn 'Oyaynah et Bishr Ḥâfî le considéraient comme un illettré (4). Les titres de ses plus célèbres sermons eschatologiques nous ont été conservés par le *fihrist* (5) : « le nuage sur les damnés », le « oui » (*mîthâq*), « avoir bonne opinion de Dieu », « la comparution aux assises, devant Dieu », « attendez-nous, que nous empruntions de votre lumière » (Qor. LVII) (6), etc. Un fragment conservé, oratoire et imagé, nous permet encore de juger son style (7).

Une troisième école, d'un sunnisme plus strict (anti-shî'ite), d'une information juridique plus solide, est celle de Bishr-b. Ḥârith Ḥâfî (+ 227), élève de Yoûsof-b. Asbâṭ. Sous des atténuations de forme, cette école professe la doctrine mystique commune, nous l'avons vu à propos du *ḥajj* (8).

(1) Sam'ânî, s. v. ; Dhahabî, *i'tidâl*.

(2) *qoṣṣâṣ*, s. v.

(3) Auparavant, un mo'tazilite Bishr b.Mo'tamir (élève de Wâṣil par Bishr-b.Sa'îd et Za'farânî, et maître de Mordâr) avait composé des vers et sermons populaires, étant en prison à Bagdad (Jâḥiẓ, *ḥayawân*, VI, 92-93 et 97 seq., 94-96 et 136 seq. ; *bayân*, I, 76-78 ; Malaṭî, f. 65-66) ; leur style fait penser à Morrî, aboû'l 'Atâhiyah et Anṭâkî.

(4) Makkî, *qoût*, I, 153.

(5) P. 184.

(6) Ici p. 119.

(7) Sarrâj, *maṣâri'*, 126-128.

(8) Ici p. 44.

L'on a de Bishr un mot cinglant, à l'adresse du pharisaïsme des *ahl al ḥadîth* : « Payez donc la dîme de vos *ḥadîth* ! », i-e. « Pratiquez donc la dixième partie des préceptes que vous prétendez imposer aux autres » (1). Et nous savons, malgré la discrétion de ses biographes, qu'il entra en conflit (comme Moḥâsibî) avec Ibn Ḥanbal (2). Un ouvrage mystique de lui figure à la bibliothèque de Bankipore (3), et Ibn al Jawzî a écrit les *faḍa'il Bishr* (4).

Dès lors, Bagdad se trouve le lieu de réunion de beaucoup de traditionnistes et littérateurs sympathiques (5) au mysticisme ; dans leurs séances, Aboû'l 'Atâhiyah, venu de Koûfah, et guéri de son amour profane pour 'Olbah (6), la favorite, chantait en vers sans apprêts sa conversion à l'amour divin. C'est dans ces *majâlis* que s'élaborent les premiers recueils anecdotiques sur le mysticisme musulman destinés au public ordinaire ; recueils dont la valeur moralisatrice n'est pas encore épuisée. Ce sont de courts récits nullement didactiques, à peine groupés suivant les vertus qu'ils illustrent ; et dont l'accumulation forme de véritables encyclopédies popularisant le ṣoûfisme. Les plus anciens sont dus à Moḥammad-ibn Ḥosayn Borjolânî (+ 238) dont Ibrahîm-b. 'AA Ibn al Jonayd (+ vers 270) (7) et Ahmad-ibn Masroûq (+ 298) éditèrent, l'un le *kitâb al rohbân* (8), l'autre le *karam wa joûd wa sakhâ'al nofoûs* (9). Puis vint Ibn abî'l Donyâ

(1) Mâlinî, *arba'în*, 30 ; Tagrib. 413.

(2) Mâlinî, *l. c.*, p. 13.

(3) N° 103, de l'an 483.

(4) Ms. Brill-Houtsma.

(5) Cfr. les *zohdiyât* d'Aboû Nowâs.

(6) Sibṭ Ibn al Jawzî, ms. Paris, 1505, f. 78b.

(7) Sur lui, cfr. Dhahabî, *i'tidâl*, t. II, n° 1032, t. III, n° 2079 ; Mâlinî, *l. c.*, 4 ; et ici p. 54. — *fihrist*, p. 185.

(8) Ici, p. 54 ; *fihrist*, p. 185.

(9) Ms. Damas Zah. majm. 38 ; Khaṭîb l'avait étudié (ms. Damas, Zah. majm. 18).

(né 208 + 281), qui finit précepteur du prince héritier, et dont les œuvres nombreuses (1) sont toutes destinées au public profane. Les grandes monographies postérieures du soûfisme tirent toute leur information sur les premiers maîtres, de ces compilations du IIIe siècle résumées par Kholdî en ses *Ḥikâyât*, puis par Aboû No'aym dans l'*Ḥilyah*. L'unification doctrinale de l'école de Bagdad ne sera réalisée pratiquement que par Jonayd (+ 298), — mais elle est en germe dans la synthèse puissante osée par Mohâsibî (+ 243), dès cette époque.

(1) Article de Brockelmann dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, s. n.

CHAPITRE V

LES ÉCOLES DU IIIe SIÈCLE DE L'HÉGIRE

SOMMAIRE.

1° *La codification de la tradition primitive par Moḥâsibî.*

a) *Sa biographie et ses œuvres.*

Biographie : Aboû 'Abdallah Ḥârith-ibn Asad 'Anazî (peut-être un pur arabe de la tribu bédouine des 'Anazah), surnommé Moḥâsibî, « celui qui s'exerce à l'examen de conscience », naquit (vers 165/781) à Baṣrah. Venu de bonne heure à Bagdad, il y mourut en 243/857 (1). Nous ne con-

(1) Sam'ânî, f. 509^b ; Dhahabî, *i'tidâl*, I, 71 ; Tagrib. I, 775.

naissons malheureusement rien de sa vie, en dehors de son enseignement, où se combinent, pour la première fois, avec une rare puissance, le respect fervent des plus naïves traditions, la recherche implacable d'un perfectionnement moral intérieur, et le souci aigu de définitions philosophiques exactes.

Dès 232/846, son enseignement dut cesser, devant l'aveugle réaction sunnite qui proscrivait tout recours à la spéculation théologique (*kalâm*), même chez ceux qui, comme Moḥâsibî, ne se servaient des méthodes logique et dialectique des mo'tazilites que pour les combattre : Ibn Ḥanbal intervint personnellement contre lui (1).

Ses sources : Moḥâsibî paraît s'être formé lentement à l'école de divers maîtres, sans s'être attaché spécialement à aucun ; et s'être converti à la mystique tardivement sous l'influence d'une crise intérieure. En *ḥadîth*, on le dit l'élève d'Aboû Khâlid Yazîd-ibn Haroûn Solamî (né 118 + 186), et de Moḥammad-ibn Kathîr Koûfî ; ce dernier est rejeté par Ibn Ḥanbal et Bokhârî pour un *ḥadîth* à tendances mystiques (2). L'examen des *isnâd* des œuvres de Moḥâsibî fournit une liste de sources nombreuses et importantes, surtout la *Ri'âyah*, la *Risâlat al makâsib* et le *Faṣl fî'l maḥabbah* : voici les principales (*a*) (ans 40-110) : Wahb-ibn Monabbih (qu'il cite directement, comme d'après ses œuvres écrites), Mojâhid, Ḥasan Baṣrî, Bakr Mozanî ; (*b*) (ans 80-160) Ibn Jorayj Makkî, Thawrî, Ibn Adham, Wohayb-ibn Khâlid (+ 165), Moḍar al Qârî ; (*c*) (ans 140-215) aboû'l Naẓar Kalbî, 'Abd al 'Azîz Mâjishoûnî, aboû Dâwoûd Solaymân-ibn Dâwoûd Ṭayâlisî (+ 203), Ḥajjâj-ibn Moḥammad Maṣîṣî (+ 206), 'Obaydallah-ibn Moûsä 'Absî Koûfî (+ 213), Dârânî (+ 215) ; (*d*) Enfin il n'hésite pas à référer, ce qui est insolite, à ses

(1) Détail avoué par Naṣrabâdhî, masqué par les autres.
(2) *Firâsah bi noûr Allâh* (admis par Jonayd ; ap. Mâlinî, f. 7).

contemporains : Sanîd (*var* : Sonbadh)-ibn Dâwoûd Maṣîṣî (+ 226), élève de Ḥammâd-ibn-Zayd ; aboû 'Abd al Raḥmân Mosabbib-ibn Isḥâq 'Abdî 'Alla'yî (+ 229), élève d'Ibn 'Oyaynah ; Rajâ Qaysî ; Moḥammad-ibn al Ḥosayn, c'est-à-dire Borjolânî (+ 238) ; aboû'l Ḥasan 'Othmân-ibn abî Shaybah (+ 239) ; aboû Hamâm Walîd-ibn-Shaja' Sakoûnî (+ 243) et Dhoû'l Noûn Miṣrî (+ 245), viâ Ḥosayn-ibn Aḥmad Shâmî. Cette liste est à examiner de près, car Moḥâsibî nous explique, en ses *waṣâyâ*, qu'il a choisi ses références d'auteurs, non suivant la correction formelle de leurs *isnâd*, mais en raison de la valeur morale de leur vie et de leur enseignement.

Ses œuvres :

1. *Kitâb al ri'âyah liḥoqoûq Allah wa'l qiyâm bihâ* = *Ri'âyah*, ms. Oxford Hunt. 611, f. 1-151[b] (copié en 539 hég.).

Le ms. Caire II, 87 intitulé « *al ri'âyah fî taḥṣîl al maqâmât...* » copié en 581, n'est pas de Moḥâsibî ; et il contient des citations d'al Ḥallâj et surtout des *manâzil al sa'irîn* de Harawî (+ 481).

2. *Kitâb al waṣâyâ*, ms. Londres. Or. 7900.

3. *Kitâb al tawahhom*, ms. Oxford Hunt. 611, f. 152[a]-171[a] (1).

4. *Risâlat al makâsib wa'l wara' wa'l shobohât* (2), ms. Fayḍiyah 1101 (copié en 523 hég.), § V.

5. *Risâlat âdâb al nofoûs*, ms. Fayḍiyah 1101, § VII (contenant 4 lettres à la fin).

6. *Risâlat ma'iyat al 'aql wa ma'nâho* (3), ms. Fayḍiyah 1101, § VIII.

7. *Risâlat bad' man anâb ilä'llah*, ms. Fayḍiyah 1101, § II.

(1) *Passion*, p. 692.
(2) *Id.*, p. 780.
(3) *Id.*, p. 543.

8. *Risâlat al 'azamah*, id. § III.

9. » *al tanbîh*, id. § IV.

10. » *fahm al ṣalât*, id. § VI.

11. *Masa'il fi a'mâl al qoloûb wa'l jawâriḥ*, id. § IX.

12. *Faṣl fi'l maḥabbah*, réédité par Aboû No'aym (*Ḥilyah*) d'après une source écrite (1).

13. *Risâlah fi'l zohd*, ms. Fayḍiyah 1101, § I. Peut-être identique au *Kitâb al zohd* cité par Ghazâlî (*iḥyâ*).

14. *Kitâb al ṣabr*, ms. Bankipore 105 (trois derniers folios ; copie de l'an 631).

15. *Kitâb al dimâ'*, montrant que les « sangs » versés entre *ṣaḥâbah* n'ont pas porté atteinte à l'unité doctrinale de la Communauté islamique (aboû 'Alî Faḍl-ibn Shâdhân + vers 350 (2), ap. Sam'ânî, s. n.) = *Kitâb al kaff 'amma sokhira* (sic) *bayn al Ṣaḥâbah*, lu par Dhahabî (s. n.) — Les longs extraits de Yâfi'î sur la « richesse d'Ibn 'Awf » proviennent peut-être de ce livre (Yâfi'î, *rawḍ*, ms. Paris 2040, f. 11 [a-b] ; *nashr*, éd. Caire, t. II, p. 382-383 [écourté].)

16. *Sharḥ al ma'rifah wa badhl al naṣîḥah*, ms. Berlin, 2815, f. 208-210.

16 *bis*. Fragment sur *al moḥâsabah*, ms. Berlin, 2814, f. 80[b]-81[a].

17. *Kitâb al ba'th wa'l noshoûr*, ms. Paris, 1913, f. 196[a]-203[a]. La comparaison avec le n° 3 montre que ce n° 17 est retouché.

18. *Tafakkor wa i'tibâr* ; cité *fihrist*, 184.

19. Sprenger avait cru pouvoir attribuer à Moḥâsibî le *Kitâb dawâ dâ' al nofoûs*, édité avec un *Kitâb al shobohât*, par Aḥmad-ibn 'Âṣim Anṭâkî, d'après son maître « Aboû 'Abdal-

(1) Ce qu'Ibn al Jawzî lui reproche, dans la préface de sa *Ṣafwah*, ainsi que les détails donnés sur Anṭâkî et Shiblî (l'anecdote citée, ici, p. 87, 201).

(2) Cité par Anbarî, *nozhat al alibbâ*, 345.

lah ». Anṭâkî, écrivain connu, maître d'Ibn abî'l Ḥawwârî (+ 246), est l'aîné de Moḥâsibî (1) et son maître, « Aboû 'Abdallah », est probablement Nibâjî, maître d'Ibn abî'l Ḥawwârî. L'examen du texte, qui est fort remarquable, atteste nous l'avons vu un archaïsme doctrinal nettement antérieur à Moḥâsibî.

b) *Sommaires et extraits.*

La « Ri 'âyah » se compose d'environ soixante chapitres sous forme de conseils dictés à un disciple : *istimâ'* (f. 4 [a]) introduction expliquant comment il faut écouter, pour mettre à profit la parole ; I) *rahbâniyah* (f. 5 [b]), la vie monastique mentionnée dans le Qor'ân ; II) *moghtarr nafsaho* (f. 8 [a]), comment l'examen de conscience dissipe les illusions qu'on peut avoir sur sa propre dévotion ; III) premier savoir requis (f. 8 [b]), savoir qu'on est un serviteur soumis à un maître ; IV) règles de l'examen de conscience, *moḥâsabah* (f. 9 [a]), sur l'avenir, sur le passé ; V) les étapes de la conversion (*tawbah*, f. 11) (2) ; VI) se tenir préparé à mourir (*isti'dâd lil mawt*, f. 34 [b]) ; VII-XII) l'hypocrisie implicite (*riyâ*, f. 39 [b]) de ceux qui pratiquent la religion pour être vus, ses voies, ses remèdes ; XIII) (f. 49 [b]) comment apprendre le mépris du monde ; XIV-XV) comment l'*ikhlâṣ* permet de vaincre, et les recours psychologiques contre la tentation satanique ; XVI-XIX) catégories d'hypocrisie implicite ; XX-XXIII) comment arriver à n'agir que pour Dieu, sans esprit propre ; XXIV-XXVII) comment former l'intention (*nîyah*) au moment d'agir ; XXVIII) comment se retourner vers Dieu durant l'action ; XXIX) comment tenir compte des conséquences de nos actes vis-à-vis d'autrui : risques de scandale, de vaine gloire, de tristesse à se sentir méprisé, de divulguer par médisance ;

(1) Kalâbâdhî ; et toutes les listes chronologiques.
(2) Ici un mot pris à Dârânî : « l'Ami n'abandonne pas son ami ».

XXXVII-XLIV) jusqu'à quel point faut-il désirer le mépris des autres, non pas leur estime ; XLV-LIII) comment rentrer en soi-même et lutter contre l'estime de soi (*'ojb*) ; LIV-LVII) l'orgueil (*kibr*) et l'humilité ; LVIII les formes de l'illusion (*ghirrah*) qui déçoivent les serviteurs de Dieu ; LIX) la haine et le zèle permis ; LX) comment unifier sa vie, nuit et jour devant Dieu ; LXI) rester plein de crainte de soi-même après qu'on a commencé à servir Dieu (1).

Début des « *waṣâyâ* » (ms. Londres. Or. f. 2 [b]-3 [b]) :

Moḥâsibî, dans une sorte d'autobiographie, de confession philosophique qui inspirera sans doute à Ghazâlî son *monqidh*, constate avec beaucoup d'autres que de son temps, la communauté islamique s'est scindée « en environ soixante-dix sectes » sans qu'on sache laquelle est dans le vrai. « Le désir me prit d'une directive pour étudier, je fis travailler ma pensée, je prolongeai mon observation. Il ressortit pour moi du Livre de Dieu et du consensus (*ijmâ'*) de la Communauté, que c'est la poursuite des convoitises qui écarte de la droite voie et égare loin de la vérité. Je découvris ensuite, par le consensus de la Communauté, dans le Livre de Dieu révélé au Prophète, que la voie du salut, c'est de tenir ferme à la piété envers Dieu, à l'accomplissement des devoirs canoniques, à l'observance scrupuleuse (*wara'*) des choses licites et illicites et de toutes les sanctions canoniques, — d'agir purement en tout pour Dieu, et de prendre pour modèle (*ta'assî*) (2) le Prophète. Je me préoccupai alors de savoir quels étaient les

(1) La comparaison avec Makkî (*qoût al qoloûb*) et Ghazâlî (*iḥyâ*) est fort instructive. Makkî ne donne qu'un lointain reflet des chap. IV (*I, 75*), V (*I, 178*), XIV et XXIV (*II, 158*) ; et Ghazâlî ne résume, en ses *mohlikât*, que les chap. LIX (*III, 113*), VII (*III, 203*), LIV (*III, 237*), LVIII (*III, 264*) ; cf. V (*IV, 1*). Aucun d'eux ne donne l'enchaînement des états de conscience, la méthode de psychologie expérimentale enseignée par Moḥâsibî.

(2) *Passion*, p. 717.

devoirs canoniques, les sanctions canoniques, les coutumes du Prophète et la stricte observance, selon les maîtres et suivant les sources ; mais là je remarquai qu'il y avait accord sur certains points, et désaccord sur d'autres. Le Prophète de Dieu a dit : « L'Islam a commencé expatrié (*gharibâ*), et il redeviendra expatrié, comme à son début. Et bienheureux les expatriés de la nation de Mohammad, car ils vivent dans la solitude, seuls avec leur culte (1) ». Ma peine s'accrut du manque de guides susceptibles de me conduire (jusqu'à cette solitude bénie, du véritable Islâm) (2), et je craignis qu'une mort subite ne me surprît dans l'état de trouble où me maintenait le désaccord de la Communauté. Et je m'exhortai à m'enquérir de ce que je n'arrivais pas à trouver par moi-même..., auprès de gens (*qawm*) en qui j'avais remarqué des signes de piété, d'abstinence, d'observance scrupuleuse, donnant à l'autre vie la préférence (*'îthâr*) sur celle-ci. Et je trouvai que leur direction et leurs maximes (*waṣâyâ*) coïncidaient avec l'avis des imâms de la voie droite ; qu'ils étaient d'accord pour bien conseiller (*naṣḥ*) la Communauté (3), ne donnant à personne licence de pécher, ne désespérant pour aucune faute de la miséricorde divine ; recommandant la patience (*ṣabr*) dans les malheurs et adversités, — la complaisance (en Dieu, *riḍâ*) pour les décrets (divins), — et la gratitude (*shokr*) pour les grâces (4). Qu'ils cherchaient à faire aimer (*taḥabbob*) (5) Dieu par ses serviteurs, en leur remémorant ses faveurs et ses surcroîts de faveur, rassemblant les fidèles pour faire pénitence devant Dieu ; savants en la majesté (*'aẓamah*) de Dieu et en la

(1) *ḥadîth* déjà utilisé par Anṭâkî (Sha'râwî, tab. I, 82 ; ici, p. 202).
(2) Le *Dayr Aḥmad* d'Anṭâkî.
(3) *Passion*, p. 727 ; Malaṭî, f. 143.
(4) *Passion*, p. 510.
(5) *Id.*, p. 749.

plénitude de sa puissance, — savants en son Livre et en ses coutumes, — connaisseurs de son culte, — savants en ce qu'on doit faire et éviter, scrupuleux en matière d'innovations et de tendances personnelles..., savants en informations sur l'autre vie, sur les affres (*ahâwîl*) de la résurrection, l'abondance des récompenses, l'acuité des peines. Dieu leur a donné en partage une tristesse perpétuelle (1), et un souci exclusif, par quoi Il les dissuade d'être distraits par les joies de ce monde. Epris de leur règle de conduite et bénéficiant de leurs dons particuliers (*fawa'id*), je jugeai que l'argument devenait, pour celui qui l'avait saisi, irréfutable ; je vis qu'adopter cette règle de conduite et agir suivant ses sanctions me devenait obligatoire ; je m'y liai en ma conscience, j'y concentrai ma vue intérieure ; j'en fis les bases de mon culte et le point d'appui de mes actes, j'y fis se dérouler la série de mes états de conscience ; et je demandai à Dieu de m'accorder la grâce de Le remercier de ce don qu'Il m'en avait fait, de me donner la force d'en faire maintenir les sanctions, de me confirmer dans la connaissance qu'Il m'a donnée de mon impuissance (*taqṣîr*). Certes, je ne puis offrir à mon Seigneur l'action de grâces pour ce qu'Il m'a fait comprendre, — je le prie, par Sa pure bonté (*faḍl*) de me guider, de me garder sans péché... ».

Début du « *Faṣl fî'l maḥabbah* » :

« L'origine de l'amour des fidèles pour les actes religieux provient de l'amour du Seigneur, puisque c'est Lui qui les a fait commencer. En effet, c'est Lui qui s'est fait connaître à eux, qui les a amenés à Lui obéir, qui s'est fait aimer (*taḥabbob*) d'eux, sans qu'ils y fussent pour rien. Et Il a déposé les germes de l'amour pour Lui dans les cœurs de ses amants. Puis Il les a revêtus de lumière éclatante prêtant à leurs

(1) Cfr. le mot de Wakî', ici, p. 199, n. 5.

cœurs des phrases dues à la violence de Son amour pour eux. Cela fait en eux, Il les a montrés à ses anges, se réjouissant en eux... Avant de les créer, Il les a loués, — avant qu'ils Le louent, Il les a remerciés, sachant d'avance à leur égard qu'Il leur inspirerait ce qui avait été écrit d'eux et annoncé d'eux par Lui. Puis Il les a introduits dans Sa création, leur ayant ravi leurs cœurs d'avance. Livrant les cœurs des savants à la création, Il avait déposé en leurs cœurs des trésors mystérieux inhérents à leur union avec le Bienaimé. Puis, lorsqu'Il voulut se les attirer à Lui, et s'attirer par eux la création, Il leur fit remise de leurs intentions (desseins = *himmah*), et les fit siéger sur les sièges de la Sagesse. Quand ils durent sortir de leur sagesse sous le coup des douleurs (et maux), ils jetèrent les yeux, grâce à la clarté de Sa sagesse, vers les terrains où poussent les remèdes. Alors Il leur apprit de quelle manière agit le remède, en commençant par guérir leurs propres cœurs. Puis Il leur commanda de réconforter ceux qui souffrent, leur prescrivit de s'associer à leurs requêtes, — et leur confia l'exaucement de leur prière dans leurs besoins. Ensuite Il les appela, par des concentrations de l'attention dans leurs intelligences, à l'écouter du fond de leurs cœurs, car Il leur dit « O vous, tous mes témoins ! Celui qui vient à vous ; malade, parce qu'Il ne me trouve pas, guérissez-le ; fugitif, parce qu'il fuit mon service, ramenez-le ; oublieux de mes réconforts et de mes grâces, remémorez-les lui, « certes je serai pour vous le meilleur Médecin car je suis doux », et celui qui est doux ne prend comme serviteurs que ceux qui sont doux ».

Fragment polémique sur la richesse d'Ibn 'Awf (1) :

« Les docteurs de la Loi (que la vie mondaine a séduits) prétendent que les Compagnons de Moḥammad possédaient

(1) Cit. de Yâfi'î, ici, *suprà*, p. 214 ; comp. *waṣâyâ*, f. 8a.

des richesses, et ces malheureux égarés se parent du souvenir des Compagnons, pour se faire excuser, eux, d'amasser des richesses. Le diable les déçoit et ils ne s'en doutent pas. Malheur à toi, égaré ! Ton argument de la richesse d''Abdal Raḥmân Ibn 'Awf n'est qu'une ruse du démon, qui l'articule par ta langue pour ta perdition. Car, lorsque tu prétends que les meilleurs des Compagnons ont désiré les richesses pour en amasser par gloriole et vanité, tu calomnies ces hommes vénérés, et tu les inculpes gravement. Et d'autre part, lorsque tu soutiens qu'amasser des richesses permises vaut mieux que d'y renoncer, tu montres que tu ne comprends rien, ni à Moḥammad, ni aux autres prophètes, — et tu les notes, par surcroît, d'incapacité, puisque ils n'ont pas su en amasser autant que toi. Dans cette opinion, tu avances que ce n'est pas un conseil que le Prophète a adressé à sa Communauté, quand il lui a dit de ne pas amasser de richesses (1). Tu calomnies, o égaré, le Prophète, qui s'est montré en cela un conseiller, miséricordieux et doux. Malheur à toi, égaré ! Car Ibn 'Awf, avec sa vertu, sa piété, ses bonnes œuvres, ses sacrifices matériels pour Dieu, son lien avec le Prophète qui lui promit le Paradis, — devra attendre, aux Assises, dans les angoisses (*ahwâl*), — par le fait d'une richesse qu'il amassa légitimement, dont il n'usa que sobrement et pour de bonnes œuvres, — il ne pourra courir vers le Paradis avec les pauvres *Mohâjiroûn* (2), et il n'y arrivera qu'en se traînant, sur leurs traces. Mais alors, que penses-tu qu'il adviendra de nous, qui sommes submergés par les tentations de ce monde.

« Il est inouï de voir cet égaré, tout enduit de gains suspects et de trafics illicites, aboyer contre les plus souillés des

(1) Il s'agit d'un *ḥadîth* explicatif de Qor. IX, 34 (cfr. ici, p. 123 et p. 137).

(2) Qui passeront les premiers, selon le *ḥadîth*.

pécheurs tout en se roulant dans les séductions mondaines, glorioles et tentations, — et puis venir, après cela, citer le cas d'Ibn 'Awf pour se justifier ! »

Notons, à ce propos, que la longue campagne des *qoṣṣâṣ*, sermonnaires dont Moḥâsibî est le plus illustre, contre les « mondanités », a abouti du moins à fixer en Islam l'observance collective de certaines restrictions que seuls certains dévots avaient pratiquées aux deux premiers siècles : telles : l'interdiction du vin, des vêtements de soie, des peintures d'êtres vivants.

c) *Ses thèses maîtresses ; ses disciples et son influence.*

Moḥâsibî possède parfaitement le maniement du lexique technique des théologiens de son temps (1), — et parfois, sans l'avoir cherché, ses formules sont littérairement très belles : « L'endurance (*ṣabr*), c'est rester en cible (*tahaddof*) aux flèches de la douleur » (2). — « La mort, c'est la pierre de touche des croyants » (3). Mais l'exactitude de la définition, ou le choix de l'épithète ne l'intéressent que secondairement. La note dominante de son œuvre, c'est l'insinuation d'une intention : la proposition d'une transformation interne de l'homme par le moyen d'une règle de vie non pas rigide, mais souple, et constamment mise au point : d'une méthode, *ri'âyah* : subordonnant la réglementation de nos actes individuels et de nos rapports sociaux, cultuels ou autres, à la reconnaissance d'un premier devoir, constamment renouvelée du fond du cœur, servir un seul Maître, Dieu, d'abord (*ḥoqoûq Allah*). Cette règle de vie implique : a) de discerner la raison (*'aql*) de la science (*'ilm*) (4), car toute connais-

(1) Il emploie le lexique des mo'tazilites, mais en le retournant contre eux (*'adl, faḍl, loṭf* ; *ṭâ'ah lâ yorâd Allâh bihâ* », ri'âyah », f. 82b).

(2) Baqlî, t. II, p. 144.

(3) *ri'âyah*, f. 31b.

(4) *Passion*, p. 543, 759 n.

sance (théorique) ne rend pas (pratiquement) raisonnable [parabole du *bâdhir*, du « semeur »] (1), — et, pour comprendre, il faut écouter d'une certaine manière (*istimâ'*); — b) de discerner la foi (*'îmân*) et la sagesse actuelle (*ma'rifah*) (2), car toute profession de foi n'est pas agréée par Dieu [parabole des *waylakom*, des « Vae vobis ! »] (3), — et l'obéissance doit primer l'observance.

Loyalement pratiquée, grâce à une éducation soutenue de la résolution (4), l'expérimentation d'une règle de vie engendre (dans l'âme) une succession d'états intérieurs (5), *aḥwâl*, de vertus qui s'enchaînent suivant un certain ordre (*tawallod*) (6).

Ce dernier mot n'indique pas une concession au mo'tazilisme (7) ; la raison, *'aql*, sur laquelle Mohâsibî a écrit un sagace opuscule (8), n'a pas à s'ériger en juge impartial entre le bien et le mal, elle n'a pas à « mettre en balance une pensée vers Satan et une pensée vers Dieu » (9), elle doit discerner ce que Dieu préfère », entre deux commandements positifs, le plus dur » (10), afin que l'âme, de plus en plus ouverte à la grâce, à la providence amoureuse prééternelle

(1) *ri'âyah*, f. 5ª.

(2) *Passion*, p. 546.

(3) *waṣâyâ*, f. 15ᵇ ; Asin, *logia*, n° 51.

(4) *ri'âyah*, f. 18ª : « les six moyens de la fortifier ».

(5) Liste ap. *adâb al nofoûs*, f. 134-135.

(6) *tawallod al ṣidq min al ma'rifah* (*maḥabbah*, f. 25 ; *ri'âyah*, f. 8ᵇ, 22ᵇ, 31ᵇ, 32ᵇ).

(7) Une des propositions de Moḥâsibî (*adâb al nofoûs*, f. 130 seq. ; cfr. Makkî, *qoût*, I, 268-269) différencie *'adl* et *faḍl* (cfr. *Passion*, p. 628), *ṣabr* et *wara'*, *zohd* et *riḍâ*, *inṣâf* et *iḥsân*, l'effort humain et la grâce divine, cette dernière ayant la prééminence et l'initiative (*maḥabbah*, f. 1 seq.).

(8) *Passion*, p. 543.

(9) *ri'âyah*, f. 52ᵇ.

(10) *Id.*, f. 30ᵇ ; cfr. *Passion*, p. 717.

qui la sollicite, reçoive l'infusion des touches divines (*ḥoloûl al fawâ'id*) qui transforme sa volonté ; qui la fait renoncer, non à l'usage, mais au choix des moyens (*ṣiḥḥat al ḥarakah*) (1). Avec des nuances délicates, Moḥâsibî revise et rectifie les tendances quiétistes de ses devanciers, comme Shaqîq (*tawakkol*) (2), Rabâḥ (précellence de ceux qui ne souffrent pas de leurs péchés) (3), Dârânî (*tark al nâfilah, ishfâqâ*) (4). Se maintenant avec soin dans un exact équilibre, il condamne le rigorisme excessif de certains anathèmes en fait de *shobohât* (encore préconisés par Anṭâkî) (5), et met en garde contre la vaine observance de ceux qui se singularisent par leurs habits (*shohrah*) (6). Il reste d'ailleurs très ferme, nous l'avons vu, sur la nécessité d'une ascèse universelle.

Une des particularités de Moḥâsibî, c'est que cet analyste, au fait de toutes les casuistiques, admet comme point de départ les formes de dévotion les plus naïves ; en son *kitâb al tawahhom*, il part de l'eschatologie même des *Ḥashwiyah*, des joies corporelles que réservent les *ḥoûris*, — puis doucement et insensiblement, il amène le lecteur à cette procession solennelle des Saints vers la vision pure de l'Essence divine qui seule donne la joie parfaite. On saisit ici la différence entre la piété mal éclairée de Dârânî, et l'intense vie intérieure, la translucidité de conscience de Moḥâsibî.

Ses disciples et son influence :

Les seuls *râwîs* de Moḥâsibî mentionnés par Dhahabî sont : Aḥmad-b.Masroûq Ṭoûsî (+ 298), Aḥmad al ṣoûfî al Kabîr

(1) *maḥabbah*, f. 7 ; et ici, p. 228, 120.
(2) *makâsib*, f. 67, 74.
(3) *ri'âyah*, f. 16a ; cfr. *Passion*, p. 45.
(4) *ri'âyah*, f. 69a.
(5) Ici, p. 205.
(6) *masa'il*, f. 237.

(+ 306), Aḥmad-b. Qâsim-b. Naṣr Fara'iḍî, Moḥammad-b. Aḥmad-b. abî Sonb, Jonayd, Isma'îl-b. Isḥâq Sarrâj, et le qâḍî shâfi'ite Ibn Khayrân (+ 316). Cette liste écourtée se ressent de la condamnation portée par les traditionnistes stricts, notamment les Ḥanbalites, contre ses méthodes dialectiques (1) ; elle illustre mal l'influence intense et soutenue que Moḥâsibî a exercée sur les consciences. Jonayd et Ibn 'Aṭâ s'en inspirent, et les Ash'arites, sous l'influence d'Ibn Khafîf, qui considérait Moḥâsibî comme un de ses cinq maîtres (2), saluent en lui le premier précurseur de leur réforme. Ghazâlî se réfère constamment, dans l'*iḥyâ*, aux « œuvres de Moḥâsibî (3) » ; de fait, j'ai effectivement retrouvé certaines de ses citations dans la *ri'âyah* et les *waṣâyâ*.

Moḥâsibî est un des trois maîtres reconnus par l'ordre de *Kâzaroûniyah* (4) ; et, chez les *Shâdhiliyah*, Morsî donne à un de ses disciples, auquel il reprenait la *ri'âyah*, ce résumé, fort exact, du livre : « Sers Dieu avec pleine intelligence (de ton culte), et ne te complais jamais en toi-même (5) ».

Lentement et progressivement, sous l'attaque persistante des traditionnistes, cet admirable manuel de vie intérieure est retiré de la circulation. Déjà Aboû Zor'ah Râzî (6) (né 200 + 264), disciple direct d'Ibn Ḥanbal, avait mis à l'index les œuvres de Moḥâsibî en ces termes : « De tels livres ne sont qu'hérésie et erreur ; tiens-t'en aux traditions (strictes), tu y trouveras ton profit. — Mais, lui objecta-t-on, la lecture de ces livres inspire à la conscience un avertissement (*'ibrah*) (7). — Celui auquel le Qor'ân n'inspire pas d'avertissement ne s'en

(1) Cfr. même Jonayd (*Passion*, p. 535).
(2) *Passion*, p. 411.
(3) *monqidh*, 28.
(4) *Passion*, p. 411.
(5) Sha'râwî, tab. II, 28.
(6) 'Irâqî, *bâ'ith*, ms. Londres, Or. 4275, f. 18b.
(7) Ici, p. 98, 118 ; *Passion*, p. 796.

procurera pas avec ces livres (1) ». On essaya de faire accepter, au moins, la *ri'âyah*, en extraits, sous forme atténuée et amendée (2) : 'Izz Maqdisî (+ 660) donne son *Hall maqâṣid « al Ri'âyah »*, abrégé insuffisant des chapitres I-IV, VII, XLVII, LIV, LVII, LIX, LVIII et LX de cette œuvre maîtresse (3) ; et Yoûsof Ṣafadî compose un abrégé analogue, encore plus condensé (4).

La puissante personnalité de Moḥâsibî gardait son prestige ; c'est contre lui qu'au XIVe siècle, 'Abd al Raḥîm-ibn Ḥosayn 'Irâqî (+ 806) dirige son *bâ'ith 'alâ'l khalâṣ min ḥawâdith al qoṣṣâṣ* (5), réfutation d'une apologie anonyme (6). Et Dhahabî, si violent contre les mystiques, n'ose pas l'attaquer de front, se bornant, pour le juger (7), à résumer la notice du *ṭabaqât al nossâk* d'Ibn al A'râbî (+ 341) : « Moḥâsibî était savant en *ḥadîth*, en *fiqh* et en histoire, — sectes, sentences et anecdotes, — des ascètes (*nossâk*) ; mais il émit des thèses personnelles sur *lafẓ* (8), *'îmân* (9), et *kalâm Allâh biṣawt* (10), conversation divine directe avec les élus en Paradis ».

2° *L'école khorâsânienne d'Ibn Karrâm.*

a) *Ses origines : Ibn Adham, Shaqîq et Ibn Ḥarb.*

Comme nous l'avons indiqué plus haut, le mouvement de

(1) Dhahabî, *i'tidâl*.

(2) Ibn Khiḍrawayh et Hojwîrî l'avaient peut-être déjà tenté (*Kashf*, 338, 280).

(3) Ms. Berlin, 2812.

(4) Ms. Berlin, 2813.

(5) Ms. Londres, Or. 4275.

(6) Sur son argumentation, cfr. ici, p. 104.

(7) *ta'rîkh*, ms. Leide, 1721, f. 22[b].

(8) *Passion*, p. 592.

(9) *Passion*, p. 670.

(10) *Passion*, p. 661 ; le texte incriminé se trouve in *tawahhom*, f. 170[a]. Application de sa thèse générale sur *'adl* et *faḍl*.

catéchèse morale des *qoṣṣâṣ* diffusa parmi les colons arabes du Khorâsân, originaires de Baṣrah, dès la seconde moitié du IIe siècle hégirien ; d'abord dans la ville de Balkh, grâce aux disciples d'Ibn Adham, mort expatrié en Syrie (1), qui revinrent évangéliser son pays natal.

La biographie d'Ibn Adham est encore mal élucidée (2) ; sa doctrine, directement empruntée à l'école de Baṣrah, en approfondit plusieurs données : *morâqabah*, contemplation (3) (ce qui est plus que *fikr*, réflexion) ; *kamad*, contrition (4) (plus que *ḥozn*, attrition) ; *khollah*, « amitié divine » permanente (5) ; et *ma'rifah*, « sagesse » (notion nouvelle) (6). L'échec de ses essais d'apostolat l'amena à une vie de plus en plus retirée. De cent vingt visions divines, où il avait posé soixante-dix questions, il n'avait essayé d'en exposer que quatre ; « toutes ayant été méconnues, je me suis tu » (7).

Voici l'une des quatre, publiée par Moḥâsibî en son *maḥabbah* (8) : « Ibrahîm-ibn Adham dit à un de ses frères en Dieu : si tu désires être ami de Dieu, et que Dieu t'aime, renonce à ce monde et à l'autre, ne les désire plus, vide ton

(1) Comme Ibn Asbât : cherchant à gagner sa vie sur une terre *ḥalâl*.

(2) Ici, p. 150.

(3) *al morâqabah ḥajj al 'aql* (ap. *Ḥilyah*, lecture Goldziher (*Vorles.*, trad. fr. 275) ; le texte de Damas porte : *mokhkh al 'amal*).

(4) « Rien de plus dur à pratiquer que *kamad* ; c'est entretenir une plaie que seule la mort cicatrise ». Ibn 'Arabî, *moḥâḍ.*, I, 219). Cfr. Moḥâsibî, *maḥabbah*, f. 25.

(5) *Passion*, p. 750 : « A qui sait ce qu'il cherche, le sacrifice devient aisé » (= *ittiṣâf bi'l riḍâ*, dit la glose : Baqlî, t. I, p. 162). « Si je pouvais Lui vouer le regard de mon cœur, je croirais Lui donner plus qu'en conquérant Constantinople ! » (Baqlî, *shaṭh.*, f. 27 ; cfr. *Passion*, p. 293). « Règles d'accord et solécismes, dans nos phrases, ou dans nos actions ? » (Jâḥiẓ, *bayân*, I, 143).

(6) *Passion*, p. 540, n. 2.

(7) Makkî, *qoût*, II, 67.

(8) F. 12.

moi de ces deux mondes (1), tourne ton visage vers Dieu, et Dieu tournera Son visage vers toi, et te comblera de Sa grâce ; car j'ai appris que Dieu révéla ceci à Jean, fils de Zacharie : « O Jean ! J'ai convenu avec Moi-même qu'aucun de mes serviteurs ne M'aimerait, — Moi le sachant, son intention sondée, — sans que Je devienne son ouïe (2-3) qui lui sert à écouter, sa vue qui lui sert à voir, sa langue qui lui sert à parler, son cœur qui lui sert à comprendre. Et cela fait, je lui ferai haïr de s'occuper d'autres que Moi, je prolongerai sa méditation (*fikrah*), je serai présent à sa nuit et familier à son jour. O Jean ! Je serai l'hôte de son cœur, le but de son désir (4) et de son espérance, chaque jour et chaque heure lui sont un cadeau de moi, il se rapproche de moi et je me rapproche de lui, pour écouter sa voix, par amour pour son humilité. Par ma gloire et par ma grandeur ! Je l'investirai d'une mission (*mab'ath*) (5) qui sera *enviée* (6) desProphètes et des Envoyés. Puis j'ordonnerai à un crieur de crier : « Voici X, fils de Y, saint et sanctifié de Dieu, son élu d'entre ses créatures, qu'Il appelle à Sa visite (*ziyârah*) (7) pour que son cœur se guérisse à regarder Son visage. » Et, quand il viendra à Moi, je lèverai les voiles entre lui et Moi (8), et il Me considérera tout à son aise (9) ; puis je dirai : « Reçois la bonne nouvelle (*abshir*) ! (10). Par ma gloire et par ma

(1) Ḥallâj, ap. *Passion*, p. 389-390, n.

(2) Ici, le ms. de Damas a été corrigé selon celui de Leyde, grâce à R. Nicholson.

(3) C'est devenu un *ḥadîth qodsî* : « *Konto sam'aho wa baṣaraho* ».

(4) Cfr. Ḥallâj, ap. *Passion*, p. 519, 700.

(5) *Id.*, ap. *Passion*, p. 732, n. 2.

(6) *ghibṭah* ; id., p. 748.

(7) *Id.*, p. 692 ; ici, p. 89.

(8) *raf 'al ḥijâb* ; cfr. ici, p. 173.

(9) Terme inadéquat ; cfr. *Passion*, p. 693, n. 1.

(10) Cfr. note 5.

grandeur ! Je rassasierai [pendant notre séparation] ton cœur de sa soif de Me regarder, je renouvellerai ton investiture surnaturelle (1) chaque jour, chaque nuit, chaque heure. » Et quand ces annonciateurs de la bonne nouvelle reviendront vers Dieu, Il les accueillera et dira : « O vous qui revenez à Moi, quel mal vous a fait ce que vous avez éprouvé dans le monde, puisque Me voici votre lot (*ḥaẓẓ*) (2) ? Quel mal vous ont fait vos ennemis, puisque me voici votre Paix (3) ? »

Ce texte capital amorce toute une série de problèmes relatifs à l'union mystique.

Le principal disciple d'Ibn Adham fut aboû ʿAlî Shaqîq Ibn Ibrahîm Balkhî, tué au *jihâd*, à la prise de Kawlâb (194). Shaqîq est le premier à avoir défini comme un « état mystique » le concept idéal de *tawakkol*, résignation, abandon permanent à Dieu : nié par Thawrî (4). Voici comment il l'établit : « De même que tu es incapable de rien ajouter à ta nature ou à ta vie, de même tu es incapable de rien ajouter à ton gain quotidien (*rizq*) ; cesse donc de te fatiguer à sa poursuite (5). Les biens négociables (*makâsib*), aujourd'hui, ne sont plus que des marchandises avariées ; les fonds de commerce et les métiers ne sont plus que choses coraniquement suspectes (*shobohât*), qu'il n'est licite ni d'accroître, ni de conserver, à cause de la fraude qui règne, et vu le manque d'avis probes (6). » Moḥâsibî dégage parfaitement le risque quiétiste de ces formules, par ce résumé « il ne faut pas se mouvoir (*ḥarakah*) vers un gain déterminé (7) »,

(1) *karâmah*.
(2) Cf. *Passion*, p. 737, 691.
(3) Cf. *Passion*, p. 761, l. 18 (*silm*).
(4) Sibṭ Ibn al Jawzî, ms. Paris, 1505, f. 16a.
(5) Baqlî, t. II, p. 143.
(6) Makkî, *qoût*, II, 295.
(7) *makâsib*, f. 74.

mais s'abandonner complètement à Dieu. C'est la thèse caractéristique de l'école khoràsànienne : *inkâr al kasb* (1) ; théoriquement, c'est nier que l'homme puisse rien désirer) acquérir ; pratiquement, c'est un vœu de mendicité volontaire (2), que ses disciples atténueront.

Cette doctrine fut propagée : à Balkh par Aboû 'Abdal Raḥmân Ḥâtim ibn 'Onwân Aṣamm (+ 237), qui stigmatise publiquement le train de vie du qâḍî de Rayy, Ibn Moqâtil, par Aḥmad-b. Khiḍrawayh (+ 240) (3) et Moḥammad-ibn Faḍl Balkhî (+ 243) (4) ; et à Nishâpoûr par Aboû Ḥafṣ Ḥaddâd (+ 264) le *malâmati*, et surtout Ibn Ḥarb (+ 234).

Aḥmad-ibn Ḥarb, né en 176, mort en 234, paraît avoir été une personnalité puissante dont la biographie détaillée, par Ḥâkim Ḍabbî, en son histoire de Nîshâpoûr, mériterait d'être exhumée (5). Disciple d'Ibn 'Oyaynah, il fut accusé de « morji'sme » par Jom'ah Balkhî et Ibn Ḥibbân, qui ont critiqué, sans la comprendre, la doctrine d'abandon qu'il y avait à la base de cette vie si mortifiée. Ibn Ḥarb, qui laissa la réputation d'un saint, forma particulièrement deux disciples illustres dans l'Islâm ; le théologien Ibn Karrâm et le mystique

(1) Goldziher, ap. *WZKM*, XIII, 43.

(2) Shaqîq le combinait avec *tafḍîl al faqr* ; que ses disciples abandonnèrent, comme intenable (cfr. avortement parallèle du « vœu de chasteté » ébauché par l'école de Baṣrah). Ibn Karrâm est le premier à avoir posé nettement le problème du *tafḍîl al faqr* (*Passion*, p. 777, n. 4), montrant que « l'appauvrissement » graduel par le renoncement (*tawakkol*) devait être corrélatif d'un « enrichissement » graduel par la grâce : « l'appauvrissement » ne devant donc pas être considéré comme un but, mais comme un moyen (cfr. Ibn Qotaybah).

(3) Auteur d'une *Ri'âyah* ; la date de sa mort paraît devoir être reculée, puisqu'il admirait Bisṭâmî.

(4) Auteur du *Kitâb al zohd* et du *ṣifat al jannah wa'l nâr* (Sam'ânî, f. 377[a]).

(5) Dhahabî, *i'tidâl*, I, 42 ; 'Aṭṭâr, I, 240-244. Son *Kitâb al do'â* est cité par Ḥâjj Khalîfah.

Yaḥya Râzî (+ 258) : ce dernier se fit enterrer aux pieds de son maître.

b) *Ibn Karrâm.*

Sa biographie (1) : Aboû 'Abdallâh Moḥammad-b.Karrâm (2) b. 'Arrâf-b.Khizânah-ibn al Barâ Nizârî, né vers 190 près de Zaranj (Sijistân), vint étudier en Khorâsân ; d'abord à Nîshâpoûr, où Ibn Ḥarb le forma ; puis à Balkh auprès d'Ibrahîm-ibn Yoûsof Mâkyânî (+ 241) : à Marw, près d''Alî-ibn Ḥajar ; et à Hérat, près du qâḍî 'Abdallâh-b.Mâlik-b.Solaymân Harawî. Vers 230, il s'en alla passer cinq ans à la Mekke comme *mojâwir* ; il revient ensuite (par Jérusalem) à Nîshâpoûr, puis en Sijistân, où il vend ses biens, par esprit de pauvreté.

Là, il commence un apostolat retentissant, interrompu par un procès sur lequel nous n'avons qu'un récit d'adversaire, d'Othmân Dârimî, qui réussit à le faire expulser par le *wâlî*, pour prétention à l'*ilhâm* (inspiration privée) (3) ; Ibn Ḥibbân se gausse de ses fautes de prononciation, confondant *h* et *ḥ*, *t* et *ṭ*, *s* et *ṣ*, *hamza* et *'ayn*. Ibn Karrâm circulait avec ses disciples en apôtres mendiants, vêtus de peaux de mouton frais écorché, tannées mais non cousues (4), et coiffés de *qalansowah* blanches. On lui dressait, là où il venait, une estrade foraine en briques, où il siégeait, prêchant et racontant des *ḥadîth* (5). Revenu à Nishâpoûr en cet équi-

(1) Sources : Ibn al Bayyi' Ḍabbî, *Ta'rîkh Nîshâpoûr*, extr. ap. Sam'âni, f. 476b-477a ; Dhahabî, *i'tidâl* (s. v.) ; *ta'rikh kabîr* (s. anno 255 : notice « détaillée » qui paraît abrégée ap. ms. Leide, 1721, f. 73b-75a). Ibn al Athîr (*Kâmil*, s. a. 255), donne la généalogie. Mojir al Dîn 'Olaymî (*ons jalîl*, éd. Caire, 1283, I, 262) précise le séjour à Jérusalem.

(2) Plutôt que « Kirâm » (Ibn al Haysam, ap. Dhahabi, *i'tidâl*).

(3) « *ilhâmô yohimonîho Allâh* » (Dhahabî, *ta'rikh*, ms. Leide, 1721, f. 73b-75a).

(4) D'où l'anecdote de l'*aiguille* de Jésus (ici, p. 198).

(5) Voici le principal, sorte de *règle de vie*, d'après Ḥamdoûn-ibn

page, il est incarcéré un moment par ordre de Ṭâhir II (230-248), puis s'en va sur les confins militaires de Syrie (*thoghoûr*). Rentrant à Nishâpoûr, il est emprisonné de nouveau, pour huit ans (243-251) ; chaque vendredi, après le *ghosl* réglementaire, il suppliait le geôlier de le laisser aller à la mosquée-cathédrale, pour la prière canonique (1), puis, devant son refus, s'écriait : « O mon Dieu ! Ne vois-tu pas que j'ai fait tout mon possible ; et que l'empêchement vient, non de moi, mais d'un autre ! » Mis en liberté par l'émir Moḥammad (248/862-259/872) en shawwâl 251, Ibn Karrâm, dont l'autorité morale ne cessait de grandir, repart pour Jérusalem. Là, il prêchait en public sur l'esplanade méridionale de la Ṣakhrah, près de la colonne attenant au « berceau de Jésus (2) » ; et il groupait un nombreux auditoire. « Puis, dit un adversaire, on comprit qu'il enseignait que la *foi* n'est que formule proférée (3) », et l'on s'écarta de lui. Il mourut à Jérusalem (4), vingt ans après sa [première] venue, en ṣafar 255 ; on l'enterra à la porte de Jéricho, près des tom-

Ḥosayn Ṣaffâr : « Cinq choses font vivre le cœur : endurer la faim (*jaw'*) ; lire le Qor'ân ; se lever la nuit (pour prier) ; s'humilier devant Dieu à l'aube ; et fréquenter les gens pieux » (Dhahabî, ms. Leide, 1721, *l. c.*).

(1) Critique de la coutumé érémitique citée ap. *Passion*, p. 776, n. 1.

(2) L'endroit est connu ; c'est à l'angle SE de la plate-forme du Ḥaram (*soûq al ma'rifah*, appellation curieusement mystique). On sait que Ghazâlî vint méditer son *iḥyâ* (avec son *qisṭâs* el son *miḥakk*) à cent mètres de là, dans la *zawîyah Naṣriyah*, installée entre la « Porte Dorée » actuelle et sa poterne méridionale (*Bâb al Raḥmah* et *Bâb al tawbah* de la toponomastique primitive, suivant Qor. LVII, 13) : un ou deux ans avant la prise de la ville par les Croisés. Noter qu''Abdal wâḥid ibn Zayd affirmaît que Khiḍr réside au Ḥaram, entre *Bâb al Raḥmah* et *Bâb al Asbâṭ*, et qu'il prie alternativement le vendredi à Jérusalem et à la Mecque (Maqdisî, *mothîr*, l. c., f. 99b).

(3) Voir ici, p. 235.

(4) On dit aussi, « dans le faubourg de Zoghar » (sic).

beaux des prophètes (1) (var. « de la tombe de Jean, fils de Zacharie »). Ses disciples, qui avaient coutume de faire l'*i'tikâf* (retraite pieuse) sur sa tombe, bâtirent à Jérusalem un ascétère (*mota'abbad*) surnommé la « *Khânqâh* » (2), le couvent ; lequel devint la maison-mère de l'ordre, non seulement mendiant, mais enseignant, des *Karrâmiyah* ; auquel Van Vloten (3) a montré qu'il fallait faire remonter l'institution des premières médersas musulmanes ; puisque les Ash'arites n'ont fait que copier les collèges des *Karrâmiyah*, en les supplantant, au XI[e] siècle, lorsqu'ils entamèrent la lutte, sur le terrain pédagogique, contre les Qarmaṭes : en opposant universités à universités.

Sa méthode d'exposition et ses œuvres (4) : Comme les autres moralistes contemporains, Anṭâkî et Moḥâsibî, Ibn Karram présente son enseignement sous forme de *ḥadîth* ; pour la plus grande partie (un millier), ces traditions excitant à la réforme des mœurs et à la mortification ascétique (*taqashshof*) sont données d'après Ibn Ḥarb ; d'autres d'après Mâkyânî (5) ; Sam'ânî remarque qu'il s'en rencontrait d'autres, données d'après Aḥmad-b.'Abdallâh Jawbiyârî et Moḥammad-b. Tamîm Faryâbî, deux fabricants de faux *isnâd* « dont Ibn

(1) La « porte de Jéricho » disparut de la toponomastique avec l'occupation franque. Le mot « tombeaux des prophètes » fait penser au cimetière israëlite du Cédron, entre Gethsémani et Siloé. Mais la mention de « Jean fils de Zacharie » vise certainement les deux chapelles de Jean et Zacharie, à gauche en entrant dans l'Aqṣâ (où Ibn Adham aimait prier). Ce qui identifierait la *Khânqâh* avec la *zawiyah Khataniyah* actuelle (accolée au mur sud du Ḥaram).

(2) Yâqoût, *boldân*, II, 393 ; *marâṣid*, I, 336.

(3) *Hachwia et nabita*, 1901.

(4) Elles furent rédigées sous sa dictée par un certain Ma'moûn-ibn-Aḥmad Solamî Harawî, dont nous savons seulement qu'il passa par Damas en 250.

(5) Disciple indirect de Ḥammâd-ibn Zayd, par Ibn 'Oyaynah et Ibn al Mobârak ; un moment suspecté d'*irjâ'*.

Karrâm ignorait le manque de scrupules (1) » ; ce qui fut abondamment exploité plus tard contre lui et ses disciples, et permit de raconter qu'ils enseignaient (2) « la licéité (*taj-wîz*) de la fabrication de *hadîth* destinés à inculquer la crainte de Dieu (*tarhîb*) et le désir du Paradis (*targhîb*) ».

Aucun de ses ouvrages ne paraît avoir survécu aux persécutions qui détruisirent les collèges des *karrâmiyah* ; il n'en reste que des citations compilées par des adversaires dans un but polémique. Le qâḍî shâfi'ite Aboû Ja'far Moḥammad-b. Moḥammad-b. Isḥâq en avait fait un recueil [*Al*] *faḍa'iḥ Ibn Karrâm* (3). De ce genre de source proviennent : trois extraits de l'*'adhâb al qabr* (4) donnés par Baghdâdî (sur *jawhar*, *'arsh*) (5), et deux extraits du *kitâb al sirr* donnés par Ibn al Dâ'î (6) (l'épigraphe, tiré de Qor. LVI, 78 ; et une proposition sur la difficulté pour la raison, de s'expliquer que Dieu ait permis au lion, comme à l'homme d'ailleurs, de mettre à mort les autres animaux pour s'en nourrir) (7). Baghdâdî s'est moqué du lexique technique qu'Ibn Karrâm avait innové en scolastique, forgeant des termes du type *fa'loûliyah*, — pour des concepts nouveaux (8).

Sa doctrine (9) : En dépit des accusations méprisantes accumulées contre lui, Ibn Karrâm apparaît comme un des

(1) La remarque est de Sam'ânî.

(2) 'Olaymî, *ons jalîl*, I, 262.

(3) Ibn al Dâ'î, 387.

(4) Cfr. *Passion*, p. 680.

(5) *farq*, 203, 206, 207.

(6) *L. c.*, p. 381, 383.

(7) Prise en considération, pour réfutation, d'un argument de l'ascétisme manichéen ou hindou.

(8) *farq*, 207 : *ḥaythoûthiyah, kayfoûfiyah* (type *roboûbîyah* ; cfr. *ghayboûbah* de Bisṭâmî ; et *kaynoûniyah* de Makkî, *qoût*, II, 88).

(9) Baghdâdî, *farq*, 202-214 ; Shahrastânî, *milal*, I, 143-154 ; Ibn al Dâ'î, 381-384.

grands penseurs de la scolastique musulmane. L'école sunnite qu'il fonda a duré trois siècles ; c'est elle qui a évangélisé le Khorâsân oriental et l'Afghanistan jusqu'à l'Inde et qui a imaginé les premiers collèges religieux sunnites ; elle a apporté, sur toutes les questions théologiques soulevées par l'enquête mo'tazilite, des éclaircissements féconds et des précisions analytiques nouvelles (1), non seulement appuyés sur une réflexion soutenue, mais contrôlés par une expérimentation mystique et morale étendue. Là est l'intérêt principal des *Karrâmiyah* (comme des *Bakriyah* et des *Sâlimiyah*), une revision du vocabulaire scolastique du temps suivant les constantes observées dans l'introspection mystique. De plus, les *Karrâmiyah* ont fourni à Mâtorîdî le corps de doctrine classique de la scolastique hanéfite.

Ibn Karrâm admet pour commencer la précellence de la pensée (*i'tibâr*) dans la hiérarchie des êtres, et le rôle naturel de la raison (*'aql*) (2) ; il rectifie ses attributions (exagérées par les mo'tazilites), comme Anṭâkî et Moḥâsibî (*taḥsîn*, sans *ri'âyah*). Usant de la raison, il est spiritualiste, il discerne la responsabilité de l'agent et l'imputabilité de l'acte (3). Son œuvre est une revision générale fort attentive des termes de la scolastique : il y prend une position critique, d'équilibre entre les *mo'tazilites* et les *ahl al ḥadîth* (*ḥashwiyah*). Analysant les conditions de l'acte canonique, il différencie : la foi (*'îmân*), acceptation formelle du monothéisme, — l'état de grâce du cœur qui s'y voue (*ṭoma'nînah = ma'rifah*),—et l'accomplissement externe de l'acte qui le signifie (*islâm = farḍ al'amal*) (4). Il met au point trois termes techniques célèbres :

(1) Ghazâlî, *tahâfot*, I, 22.
(2) *Passion*, p. 600, 545.
(3) *Id.*, p. 568.
(4) *Passion*, p. 607 ; 538, 607 ; 669. Cfr. ap. Ibn al Farrâ (*mo'tamad*) : '*îmân* = « iqrâr bi'l shahâdatayn doûn ṭoma'nînat al qalb ».

jabr, *irjâ'*, *shakk*. *Jabr*, déterminisme, c'est (1) « ne faire intervenir la grâce (*istiṭâ'ah* qu'au déclenchement de l'acte » (2), — non pas « dire que Dieu crée nos actes, et enclore le mal dans le *qadar* divin » (mo'tazilites), ni « ne faire intervenir la grâce qu'avant l'acte » (ahl al ḥadîth). *Irjâ'*, latitudinarisme, c'est : « ne pas faire entrer en ligne de compte l'accomplissement externe de l'acte », — non pas « refuser (*waqf*) d'envisager la damnation pour les pécheurs » (mo'tazilites), ni « affirmer la primauté (3) de la foi sur les œuvres » (ahl al ḥadîth). *Shakk*, scepticisme, c'est : « faire *istithnâ* quant à sa propre foi (4) », — non pas « refuser d'apprécier si le Qor'ân est créé ou incréé » (mo'tazilites), ni « comparer librement des thèses théologiques opposées (5) » (ahl al ḥadîth).

En théodicée, Ibn Karrâm n'arrive pas à se dégager aussi complètement de l'emprise du lexique mo'tazilite. En dénonçant ces bizarres attributs divins « imaginés *en dehors* de l'essence, et sans suppôt (*lâ fî maḥall*) par les mo'tazilites (6), — Ibn Karrâm imagine un terme inverse, assez impropre, la « production » d'événements « *au dedans* de l'essence divine » (*iḥdâth fî'l dhât*) (7) : cela pour exprimer que Dieu intervient réellement dans les grâces spéciales accordées à

(1) Moqaddasî, *aḥsan al taqâsim* (écrit en 375/985).

(2) *Passion*, p. 613, n. 614.

(3) Non pas l'antériorité (cfr. *Passion*, p. 669, l. 4-5).

(4) Ibn Karrâm est le premier qui pose correctement ce problème épineux (*Passion*, p. 585, n. 2 ; corriger le mot « fidéisme » que j'y emploie à son adresse, puisque précisément Ibn Karrâm a défini le mot « *foi* » de façon plus restrictive que l'usage islamique ordinaire) du droit du croyant à dire « je suis croyant ». Pour Ibn Karrâm (contrairement à la majorité des docteurs), cette énonciation ne veut pas dire : « Je suis sûr de mon salut » : elle est donc licite.

(5) *Passion*, p. 541, n. 1, 535, n. 1, 544.

(6) Pour sauvegarder la simplicité divine.

(7) *Passion*, p. 611, 614, 648 : *'îjâd* et *i'dâm*.

des êtres périssables (s'intéresse positivement aux hommes), pour attester l'actualité de la visitation de Son « fiat » (*Kon*) en eux. Il a prévenu, d'ailleurs, l'objection, et marqué formellement qu'il excluait toute possibilité de complication en l'Essence (*ahadî al jawhar*), toute intrusion (*holoûl*) du contingent dans le transcendant (*'azamah, istiwâ*) (1).

c) *Ses commentateurs.*

Pendant près de deux siècles, et même après Mâtorîdî (+ 340), la majorité des hanafites soucieux d'une doctrine théologique orthodoxe, antimo'tazilite, se mettent à l'école d'Ibn Karrâm :

(*III*e *s.*) : Ibrahîm-ibn Mohammad-ibn Sofyân ; Ahmad-ibn.Mohammad Dahhân (2) ; le sermonnaire 'Abdallah-ibn Mohammad Qayrâtî (+ 309) ; et Ibrahîm-ibn Hajjâj, qui, par Mohammad-ibn Ghaylân, rallie au karrâmisme un shâfi'ite notoire, Ibn Khozaymah (né 223 + 311).

(*IV*e *s.*) : Ibrahîm-ibn Mohâjir ; Ahmad-ibn 'Abdoûs Tara'ifî (+ 347), fondateur probable d'une sous-secte ; aboû Ishâq-ibn Mamshâdh (+ 383) (3) et son fils Aboû Bakr (+ 410), qui célébrait Ibn Karrâm comme « le type de la religion, et un second prophète » ; aboû 'Amr Bazzâz, qui plaçait, comme apôtre, Ibn Karrâm (4) avant Mohammad ; le délicat poète al 'amîd aboûl Fath 'Alî-ibn Mohammad Bostî (+ 401) dont une *qasîdah* sur le soûfisme est restée célèbre ; et le grand historien hanéfite de Nîshâpoûr, le traditionniste critique al Hâkim Ibn al Bayyi' Dabbî (+ 403). A la fin de cette période, le duel théologique commence, entre Ash'arites et Karrâmites ; l'ash'arite Ibn Foûrak est tué, mais Mahmoûd II signe et fait lire partout un édit de proscription contre les Karrâmiyah, maudits comme « anthropomorphistes » (5).

(1) *Id.*, p. 549, 581, 634, 654 (*takhsîs al qodrah*). Sur sa théorie des prophètes, cfr. *Passion*, p. 737-739.

(2) Ibn Qotaybah (+ 276) paraît l'avoir fait (*ta'wîl*, p. 208 sur *tafdîl al ghanî* ; et sa polémique contre les *hashwiyah*).

(3) Controverse avec le shî'ite Aboû'l Barakat 'Alawî (Ibn al Dâ'î, 383).

(4) « Il était plus mortifié : il a parlé davantage ; Il n'a ni guerroyé ni tué » (*Id.*, 381).

(5) Harawî, *dhamm*, f. 118a ; cfr. 'Otbî.

(*Ve s.*) : Sous Qâdir (+ 422), Moḥammad Ibn al Haysam (1) présente une justification détaillée des termes techniques du Karrâmisme, qui reste la doctrine dominante en Perse jusqu'en 488/1095, où shâfi'ites et hanéfites se coalisent pour mettre à sac ses collèges de Nîshâpoûr.

(*VIe s.*). Aboû'l Qâsim-ibn Ḥosayn de Nîshâpoûr, et son disciple aboû'l Qâsim Mowaffaq-ibn Moḥammad Bijistânî Maydânî (vers 520) (2).

Les princes ghôrides sont alors Karrâmiyah. Mais, l'ash'arite Fakhr Râzî, qui avait été chassé de Hérat en 595/1198 comme « philosophe » par le qâḍî Majd al Dîn 'Abdal Majîd-ibn 'Omar Qodoûwah, chef des Karrâmiyah Hayṣamiyah, prend sa revanche avec la conversion du prince de Ghôr au shâfi'isme (et à l'ash'arisme) (3). Et le Karrâmisme disparut, au moment où son apostolat venait d'ouvrir l'Inde à l'Islam.

On n'a retrouvé jusqu'ici qu'un ouvrage de l'école d'Ibn Karrâm : un manuscrit anonyme et acéphale du *British Museum* (ms. Or. 8049), daté de l'an 731 ; recueil de traditions morales et philosophico-mystiques fort variées. La plupart sont données sans *isnâd* ; les autres sont données avec l'*isnâd* stéréotypé suivant (4) : « Mon père m'a rapporté ; Aboû Ya'qoûb Jorjânî m'a rapporté : d'après Ma'moûn-ibn Aḥmad ; d'après 'Alî-ibn Isḥâq ; d'après Moḥammad-ibn Marwân (Soddî) ; d'après al Kalbî ; d'après Aboû Ṣâliḥ ; d'après Ibn 'Abbâs... ». Or, Ma'moûn, c'est Solamî, l'éditeur d'Ibn Karrâm, et les trois derniers degrés de l'*isnâd* forment précisément une « chaîne » signalée comme forgée

(1) Peut-être mort en 407 (comp. Ibn al Athîr, IX, 209) ; son petit-fils 'Alî-b.'Abdallah-b.M.b.al Hayṣam Harawî, est un des maîtres d'Aboû'l Ḥasan Bayhaqî (+ 565/1169) (Yâq, *odabâ*, V, 233).

(2) Sur la liste dressée ici, cfr. Sobkî, II, 53-54, 130 ; III, 53 ; Yâqoût, *boldân*, I, 97 ; Ibn al Athîr, X, 171 ; Ibn 'Ajîbah, I, 6 ; E. G. Browne, *Chahar maqâla*, 59 ; Soyoûṭî, *Kholafâ*, s. v. « Qâdir ».

(3) Ibn al Athîr, *Kâmil*, XII, 99-101, 148.

(4) f. 29^b.

par Dhahabî, en son i'tidâl (1). Ibn Karrâm est d'ailleurs cité comme une autorité dans cet ouvrage (2), dont j'attribuerais volontiers la paternité à Aboû Bakr-ibn Isḥâq Ibn Mamshâdh (+ 410). En outre, la classification des hérésies adoptée par les hérésiographes hanéfites, par exemple Nasafî (3), dépend directement d'Ibn Karrâm (4).

d) *Ses disciples mystiques : Yaḥya-ibn Mo'âdh ; Makḥoûl ; les Banoû Mamshâdh.*

Le plus illustre est Yaḥya-ibn Mo'âdh Râzî, mort en 258/871 à Nishâpoûr (5). Il suivait la règle de vie d'Ibn Karrâm, puisqu'il l'a redite textuellement, avec trois remaniements et *retouches* (6) : « La *force* du cœur tient à cinq choses : dire le Qor'ân *en le méditant* (*tafakkor*), *garder le ventre vide*, se lever de nuit (pour prier), s'humilier devant Dieu à l'aube, et fréquenter les gens pieux. » Il suit sa doctrine sur le *tafḍîl al ghanî* (7). Yaḥya est le premier à avoir professé publiquement un « cours » de mystique dans les mosquées (8) ; il est le premier aussi à avouer en vers au style direct son amour pour Dieu (9). Ses oraisons (*monâjât*) et ses sentences ont une humilité contrite et confiante, une fraîcheur timide et naissante que l'on ne retrouvera plus (10) :

« O mon Dieu ! Mon argument (que j'invoque) c'est mon besoin, — mon équipement (auquel j'ai recours) c'est mon

(1) s. v.
(2) f. 27b.
(3) Descendant direct, d'ailleurs, de Makḥoûl Nasafî.
(4) Même définition du *shakk*, de l'*irjâ'*, du *jabr*, condamnation de Marîsî.
(5) 'Aṭṭâr, I, 298-312.
(6) Cfr. ici, p. 230, n. 5 ; *Ḥilyah*.
(7) *Passion*, p. 777.
(8) Ici, p. 135.
(9) Sarrâj, *maṣâri'*, 181. Miṣrî le masquait encore sous des allégories.
(10) Extr. de *Ḥilyah*.

dénûment, — ma voie d'accès vers Toi c'est ta grâce envers moi, — mon intercesseur auprès de Toi c'est ton bienfait à mon égard !

— « Des actions effacées comme un mirage, un cœur d'une piété croulante, des péchés aussi nombreux que les grains de sable et de poussière..., et désirer, après cela, « les compagnes célestes, du même âge (1) » ? Halte-là ! C'est être ivre sans avoir rien bu. »

— « O mon Dieu ! Comment me réjouirais-je, puisque je T'ai offensé ; mais comment ne me réjouirais-je pas, sachant (désormais) Qui Tu es? — Comment t'invoquerais-je, moi pécheur ; mais comment ne T'invoquerais-je pas, Toi, Miséricordieux ! (2) »

— « Si tu ne te complais pas en Dieu, pourquoi lui demander de Se complaire en toi ? »

— « La nuit est longue, elle ne se raccourcira pas si tu y rêves (au lieu de prier), — le jour est pur, ne le tache pas avec tes péchés (3) ».

— « Que de gens disent à Dieu « Pardon ! », qui sont sous Sa haine ; et que de gens qui restent silencieux, sont en Son pardon ! Celui-là dit « Pardon ! » mais son cœur reste dans le péché ; celui-ci se tait, mais son cœur lui remémore Dieu. »

— « Deux accidents arrivent à l'homme quand il meurt, disait-il à Makḥoûl ; on lui prend tout, et on lui réclame tout (4). »

— « Qui connaît son âme, connaît son Dieu (5). »

(1) Qor. LXXVIII, 33 ; cfr. ici, p. 198.

(2) *kayf ad'oûka wa ana' khâṭî wakayf lâ ad'oûka wa anta karîm* ? (atténué dans la recension de Sohaylî, ms. Paris, 643, f. 81[b]).

(3) *al layl ṭawîl, falâ ÿaqṣor bimanâmika, wa'l nahâr naqî, falâ todannisho bi âthâmika.*

(4) Ibn 'Arabî, *moḥâḍ*, II, 270.

(5) Cf. *Passion*, p. 513 ; critiqué par Ibn' Arabî (cfr. Goldziher, Streitschrift..., éd. du *mostażhirî* de Ghazâlî, 113).

— « Quelle différence entre aller aux noces pour le repas de noces, et aller aux noces pour y être avec le Bien-aimé ! (1) »

— « Prends pour maison la solitude, pour nourriture la faim, pour conversation l'oraison ; alors, il faudra bien, ou que tu meures de ton mal, ou que tu en trouves le remède (2) ».

— « O mon Dieu ! ne l'oublie pas : j'ai guidé sur la route qui mène à Toi et j'ai témoigné que la suprématie est à Toi ! Voici, levés vers toi, des mains rouillées par les péchés, et des yeux maquillés du *koḥl* de l'espérance (3) ! Accueille-moi, Tu es un Roi généreux ; et pardonne-moi, je suis un serviteur si faible. »

Cette dernière oraison, si caractéristique, est tangente au laxisme. L'appel de l'intelligence à la gloire divine doit, pour faire absoudre, s'accompagner, dans la volonté, au moins d'un éclair d'attrition. Yaḥya fait ainsi montre, souvent, d'une sécurité excessive dans la miséricorde divine : « Si j'avais l'autorité de juger, je ne condamnerais pas les amoureux, car leurs péchés ont été par contrainte, et non par consentement. »

De son vivant, d'ailleurs, Yaḥya fut critiqué : pour ne s'être pas strictement astreint à la vie de dénûment qu'il prêchait ; et pour n'en avoir pas enduré les épreuves jusqu'au bout ; « Pauvre Yaḥya, disait Bisṭâmî ; qui ne sait pas endurer l'adversité (*doûn*) ! Comment ferait-il pour endurer le bonheur (4) (*bakht*) ? » La controverse entre Yaḥya et Bisṭâmî est symbolisée par leur dialogue sur la coupe du

(1) *Passion*, p. 516.
(2) Ibn 'Arabî, *moḥâḍ*, II, 370 (cfr. 287, 288, 316, 363, 364).
(3) Repris dans un quatrain d'Ibn abî'l Khayr.
(4) A propos de ses habits ; Sarrâj, *loma'*, 188. Cfr. *Passion*, p. 777.

« vin » (1) : Yaḥya, d'une goutte, se dit désaltéré, mais Bisṭâmî, enivré, réclame, la langue pendante, « y en a-t-il encore », et dit :

« J'ai bu l'Amour, coupe après coupe,
Le vin n'a pas manqué, et je ne suis pas désaltéré. »

Parmi les disciples de Yaḥya (2), dont le « karrâmisme » soit certain, on peut citer Ibrahîm Khawwâṣ (3) et surtout son élève aboû Moṭî' Makḥoûl-ibn Faḍl Nasafî de Balkh (+ 319), dont on a conservé un curieux manuel de la vie commune (4) suivie dans les « fraternités » monastiques ; c'est une atténuation sensible aux règles d'Anṭâkî et Moḥâsibî.

Le mysticisme, chez les *Karrâmiyah*, n'est qu'un des aspects de la vie religieuse ; aussi, devant un cas aussi prononcé que celui de Ḥallâj, leur école théologique paraît s'être cantonnée dans une réserve prudente, sinon méfiante. Tel serait le sens du récit discret d'Aboû Bakr-ibn Mamshâdh

(1) De l'union mystique (Qosh. 173 ; Sha'râwî, tab. I, 76 ; Zarroûq, *rawḍ.*, II, 294b ; Maqdisî, *bad'*, II, 80).

(2) Aboû 'Othmân Ḥîrî (*Kashf*, 133), Yoûsof-b.Ḥosayn Râzî.

(3) Qui admit aussi la règle de vie d'Ibn Karrâm ('Âmilî, *Kashkoûl*, 197 ; cfr. ici, p. 231 n.).

(4) Ms. Aya Ṣoufiya, 4801 : XXIX chapitres : la fraternité pour Dieu ; l'œuvre pie ; s'ouvrir à ses frères (*2*) ; l'hospitalité ; la discrétion et la réserve ; le cadeau et l'aumône ; les *sâlikoûn* ; choix des compagnons ; la solitude ; l'inimitié et la cordialité ; lettres échangées entre gens pieux ; la modestie (*2*) : paroles des ascètes à l'article de la mort ; vertus et souhaits ; pénitence et demande du pardon ; rappeler à l'observance de la loi ; renoncer à la vaine gloire et à l'affectation ; l'agonie ; sentences brèves et variées : paroles des ascètes sur la maladie ; l'ameublement ; la guerre sainte ; léguer ses biens à ses héritiers ; les cimetières et leurs habitants ; importance de se remémorer Dieu ; pleurer de crainte de Dieu ; la résurrection — (copié en 610 hég.). — Makḥoûl est peut-être le premier auteur du manuel hanéfite d'hérésiographie dit de Nasafî (ms. Oxf. Poc. 271, étudié par Thatcher).

sur le procès de Hallâj, — que nous avons publié (1) avec une indication erronée sur la généalogie de cette famille des *Banoû Mamshâdh* (2) qui paraît avoir fourni pendant deux siècles des dirigeants à l'école des *Karrâmiyah*.

S'il faut en croire les hagiographes du soufisme indo-persan, qui inscrivent Mamshâdh Dînawarî en tête de la liste des saints vénérés par les *Sohrawardiyah*, cet ordre serait d'origine karrâmiyenne. De fait, 'Omar Sohrawardî (+ 632/1234) a dénoncé les « méfaits de la philosophie grecque » (3) du même ton que le qâḍî Karrâmî Majd al Dîn dénonçait la « philosophie » de Fakhr Râzî. Et 'Omar Sohrawardî (de Bagdad) a rédigé l'*i'lâm al hodâ* (= *'aqîdat arbâb al toqä*), sorte de profession de foi dogmatique, très courte et très dense, encore consultée aujourd'hui, où le vocabulaire mystique expérimental (*ḥayât*, *tasha'sho' noûr al îqân fî'l qalb*, *'aẓamah*, *iḥtirâq bi'l tajallî*) lui dicte des formules théologiques intermédiaires entre le *ḥanbalisme* et l'*ash'arisme*, apparentées à celles d'Ibn Karrâm.

(1) *Passion*, p. 259.

(2) Tableau généalogique : (*a*) Mamshâdh Dînawarî, ascète fort connu, + 299 ; (*b*) son fils aboû Bakr I, *râwî* du récit sur Ḥallâj ; (*c*) le petit-fils, aboû Ya'qoûb Isḥâq-ibn Mamshâdh Karrâmî, mort à Nishâpoûr le 25 rajab 383, après une vie d'ascèse et d'apostolat fécond (conversion de cinq mille *kitabis* et *mazdéens* dans la ville) racontée par Ibn al Bayyi' ; (*d*) l'arrière-petit-fils, Aboû Bakr II Moḥammad-ibn Isḥâq-ibn-Mamshâdh, mort en 410 ; d'abord directeur de conscience de Maḥmoûd de Ghazna et tout-puissant à sa cour [se montre plus accommodant que Khorqânî pour la liaison du prince avec Ayâz] ; puis traqué par les Ash'arites ; (*e*) un dernier descendant, Mamshâdh II, est cité en 488 comme chef des *Karrâmiyah* de Nishâpoûr. Cfr. Sobkî, III, 223, sur un autre membre (possible) de cette famille.

(3) En son *rashf naṣa'iḥ 'imâniyah fî faḍa'iḥ yawnâniyah*, auquel Mas'oûd Shîrâzî (+ 655) répondit par trois opuscules (Ibn Jonayd, *shadd*, 37).

3° *Deux isolés.*

a) *Le cas de Bisṭâmi.*

Sa vie : La biographie d'Aboû Yazîd Ṭayfoûr-ibn 'Isä-ibn Soroshân (1) Bisṭâmî Akbar (2), — *vulgo* « Bayézid Bisṭâmî », — est fort mal connue. Les récits de Dâsitânî, admis par 'Aṭṭâr, sur ses débuts au service de l'imâm Ja'far, sont d'une invraisemblance chronologique et topographique grossière. En fait, il dut rester presque toute sa vie dans sa ville natale de Bisṭâm, sauf quand l'hostilité du *faqih* żâhirite Ḥosayn-ibn 'Isä Bisṭâmî le contraignait d'en sortir. La date de sa mort, 15 sha'bân 260 (= 25 mai 874), paraît sûre ; elle est corroborée par ce qu'on sait de ses relations avec Ibn Ḥarb, Yaḥya Râzî et Aboû Moûsä (3).

Sur sa formation psychologique et religieuse, les détails manquent ; il fit d'abord des études de droit canon (hanéfite), et nous dit lui-même l'avoir expliqué à Aboû 'Alî Sindî (4), qui lui apprit, en échange, le *fanâ bi'l tawḥîd*, méthode d'oraison que nous étudierons plus loin. Esprit solitaire et rude, il refusa tout signe d'affiliation fraternelle, soit avec Ibn Ḥarb, soit avec Miṣrî (5). Il se tenait pourtant au courant de la littérature mystique, comme le prouve une curieuse anecdote (6) de Dobaylî. Sa tombe est restée vénérée à Bis-

(1) Mazdéen.

(2) Par opposition à Ṭayfoûr Ṣaghîr (ici p. 244).

(3) *iḥyâ*, IV, 160, 187.

(4) Sarrâj, *loma'*, 177 ; Baqlî, *shaṭḥ*, f. 27 ; Qosh. IV, 169. Son mot : « Il y a un état où je me trouve « moi », en moi, comme en tout être ; il y a un autre état où je me trouve « Lui », à Lui, en Lui. » Je crois ce Sindî identique à aboû 'AR Sindî, maître de Bistâmî, suivant le seul *ḥadîth* qu'il ait transmis (Sahlagî, *noûr*, f. 25) ; et élève, par 'Amr-b. Qays Mola'î et Aṭiyah 'Orfî d'aboû Sa'îd Khoḍarî (cette chaîne de trois noms est celle du *ḥadîth* d'Ibn Kathîr. cité ici p. 212, n. 2).

(5) 'Aṭṭâr I, 144 ; Baqlî, *shath*, f. 46.

(6) Makkî, *qoût*, II, 63.

ṭâm; il a également un *maqâm* à Bahdaliyah près de Damas (1).

Les sources : au IV[e] siècle : les *ḥikâyât* d'Ibn Farrokhân Doûrî, qui les tenait de Jonayd (2) ; et celles d''Alî-ibn 'Abdal Raḥîm Qannâd (+ vers 340) (3) qui recueillit les récits, fort importants, d'Aboû Moûsä Dobaylî, disciple direct de Bisṭâmî (4). Au V[e] siècle, le rénovateur de la doctrine bisṭâmiyenne, Aboû 'Abdallâh Moḥammad-ibn 'Alî Dâsitânî (+ 417), dicta à son disciple préféré (*talmîdh*), Aboû'l Faḍl Moḥammad-ibn 'Alî Sahlagî (né 389 + jom. II 476) (5), les éléments de son *Kitâb al noûr*, recueil (6) de sentences de Bisṭâmî, conservé en ms. au tekkié Mevlevi d'Alep (7). Les *isnâd* de Dâsitânî, quand ils n'utilisent pas les recueils antérieurs, sont suspects ; ils réfèrent principalement, par Ṭayfoûr Bisṭâmî Ṣaghîr, à un certain 'Omayy (8), disciple indirect de Bisṭâmî ; et ils introduisent des variantes intentionnellement atténuées. Khorqânî (+ 426) a donné un recueil des oraisons (*monâjât*) de Bisṭâmî (9). Au VI[e] siècle, la biographie de Bisṭâmî par 'Aṭṭâr (10) est farcie de légendes ; le commentaire des principales sentences du maître par Baqlî, en ses *Sha-*

(1) Rifâ'î, *rawḍah*, 97.

(2) Sur Doûrî, voir Dhahabî, *i'tidâl* : Qosh. IV, 112, 173 ; et *Passion*, p. 807. Il est probablement l'éditeur des *Shaṭaḥât*, examinées par Sarrâj (*loma'*, 380-394).

(3) Sur lui, cfr. *Passion*, p. 807.

(4) Extraits ap. Sahlagî, *noûr*.

(5) Sam'ânî, f. 81[a] ; Hojwîrî, *Kashf*, 164.

(6) Très hallagisé par endroits (ff. 32 [Laylâ ana'], 93 [vers], 135-140).

(7) Je cite la pagination de ma copie.

(8) *'Omayy* est expressément identifié, par Sahlagî (*noûr*, f. 108), avec aboû 'Imrân Moûsä-b. abî Moûsä 'Isä-b. Adam, petit-neveu de Bisṭâmî (cfr. ici *infrà*, p. 274, n. 1).

(9) Conservé en trad. turque avec préface (ms. turc Schefer, 1019, ms. Mihrshâh, 202) ; cfr. ms. 'Âshir, 452.

(10) *tadhkirah*, I, 134-179.

thiyât (1), est fort étudié. Je ne sais à quelle époque placer les *manâqib* en persan, d'un certain Yoûsof-ibn Moḥammad (2), — et les « entretiens de Bisṭâmî et d'un moine » (3), simple bluette apocryphe, qui le dépeint, après 45 pèlerinages, convertissant tout un couvent « en Roûm ».

Ses œuvres. Bisṭâmî n'a rien rédigé, et ses disciples, qui ne se sont groupés en école qu'un siècle après sa mort, n'ont pu collectionner que des fragments, récits et sentences isolés. Les plus étendus forment deux recueils, *Shaṭaḥât* et *Monâjât*. Le premier est probablement dû à Ibn Farrokhân Doûrî : il donne divers récits extatiques (Sarrâj en a reproduit trois dans son *loma'* (4), sur le *mi'râj*, « ascension spirituelle » de Bisṭâmî) (5), avec un commentaire de Jonayd qui peut être authentique (6). Le second, *Monâjât*, édité par Khorqânî, fournit des oraisons qui semblent remaniées, et atténuées.

Ses thèses maîtresses. Bisṭâmî, ancien hanéfite (*min ahl al ra'y*) à tendances mo'tazilites, puis converti, est une personnalité hors pair. Eponyme de plusieurs sultans ottomans (7), il est demeuré, par excellence, le type du parfait ascète musulman. Réagissant violemment contre l'abandon résigné des *Karrâmiyah*, la confiance un peu indolente de Yaḥya Râzî, — il s'adonna à un entraînement ascétique implacable (8) et forcené, déchaînant l'essor de son intelligence ful-

(1) Pp. 27-51.

(2) Cité par Ḥâjj Khalîfah (cfr. Fâtih, 5334).

(3) *soû'lat al rohbân*, ms. Paris, 1913, ff. 195a-196a ; Fâtiḥ, 5381.

(4) Pp. 382, 387, 384.

(5) Le texte dilué et sans technicité que 'Aṭṭâr a édité sous ce nom est postérieur à ces fragments.

(6) Quoique « hallagisé ».

(7) Aboû Yazîd > Bayézid > Bajazet.

(8) « J'ai tant aimé Dieu que j'ai haï mon moi, et tant haï le monde que j'ai aimé l'obéissance à Dieu » (ap. Baqlî, t. I, p. 78).

gurante, sans demander assez à l'attente humble des grâces divines. « Douze ans (1), j'ai été le forgeron de mon moi, et cinq ans le miroir de mon cœur ; un an durant, j'ai épié, entre mon moi et mon cœur ; j'ai découvert alors une ceinture d'infidélité (*zonnâr*) qui me ceignait au dehors, et j'ai mis douze ans à la couper ; puis je me suis découvert une ceinture intérieure que j'ai mis cinq ans à couper ; enfin j'ai eu une illumination, j'ai considéré la création, j'ai vu qu'elle était devenue un cadavre (pour moi), — et j'ai dit sur elle quatre (2) *takbîr* (i.e. je l'ai enterrée, elle n'a plus existé pour moi) ! »

Il proclame, le premier, ouvertement, le but entrevu et désiré par ses devanciers, Rabâḥ et Ibn Adham, Ibn Zayd et Dârânî : l'esseulement devant la pure unité divine (*tajrîd al tawḥîd*). Nous verrons plus loin quelle méthode de contemplation il emploie pour cela. Elle aboutit à un essai de confrontation de l'âme avec l'Essence divine où l'école d'Ibn 'Arabî croira retrouver son monisme, ce qui n'est probablement pas exact (3). « Comment en es-tu arrivé là ? — Je me suis desquamé de mon moi, comme un serpent dépouille sa peau ; puis j'ai considéré mon essence ; et j'étais, moi, Lui ! » (4) — « Dieu considéra toutes les consciences dans l'univers, et Il vit qu'elles étaient vides de Lui, excepté la mienne, où Il se vit en plénitude (5). Alors Il me parla, en

(1) Sahlagî, f. 40-41 ; Kîlânî, *ghonyah*, II, 159.

(2) Selon l'usage sunnite et zeïdite ; les shî'ites en disent cinq. Textes parallèles : « Jette là ton moi charnel, et viens t'en ! ». — « J'avais un miroir, puis je suis devenu ce miroir. » — « Je cherchais mon cœur, une nuit d'entre les nuits, sans le retrouver ; et à l'aube, j'entendis une voix « O Aboû Yazîd ! Que fais-tu donc, à chercher autre chose que Nous ? » (Sahlagî, *noûr*).

(3) Ici p. 251.

(4) Bîroûnî, *Hind*, I, 43. Mot repris par Jâkir Kordî (Shaṭṭanawfî, *bahjah*, 168).

(5) Version atténuée, ap. Baqlî, t. I, p. 141 : « Dieu considéra le

me louant, ainsi : « Le monde entier est soumis à mon esclavage, *excepté toi* » ; Nibâjî, approuvé par Jorayrî, note que Bisṭâmî aurait dû ajouter, pour conclure « parce que Je suis toi » (1). Cette remarque montre que Bisṭâmî n'était pas consciemment moniste, et que son Dieu lui est transcendant. Malgré une acuité d'intuition et un raidissement de volonté inouïs, l'intelligence, chez Bisṭâmî, est plus vaste que l'amour ; ce qu'il recherche, sans désemparer, c'est la poursuite abstraite d'une perception externe et impassible de l'essence divine, mise à nu en son humilité infinie, — mais sans que ce spectacle déchirant lui ravisse le cœur jusqu'à l'union amoureuse et transformante. De là des fusées d'orgueil étrange, dans ses oraisons : « Tu m'obéis plus que je ne T'obéis ! » (2) — A propos de Qor. LXXXV, 12 : « Je Te saisis plus fort que Tu ne me saisis ! » (3) — Ou, à propos du cri du muezzin (« Allâh akbar ! ») : « Je suis encore plus grand ! » (4) — Et son mot à un disciple « Mieux vaut pour toi me voir une seule fois, que voir Dieu, mille fois ! » (5)

Sa reconstruction de l'extase mohammédienne du « Qâb qawsayn » (*Mi'râj*) (6). Bisṭâmî a été plusieurs fois banni de sa ville natale : « pour s'être attribué un *mi'râj* [Ascension Nocturne] comme celui du Prophète ». Bisṭâmî, en effet, est le premier mystique musulman dont la méditation coranique ait abouti à reconstruire *ab intrà* l'extase moḥammé-

monde, et n'y vit personne digne de Le comprendre ; aussi occupa-t-Il les hommes à Le servir (comme des esclaves) ».

(1) Qannâd, *ḥikâyât* (ap. Sahlagî, *noûr*). « Aboû Yazîd, note Jorayrî, fut soustrait à l'état d'esclavage (normal — des créatures) mais il ne perçut pas à quel état Dieu l'élevait ».

(2) Sha'râwî, *laṭa'if*, I, 125.

(3) *Id.*, I, 126.

(4) Baqlî, *shath.*, f. 35 ; Comp. Ḥallâj, ap. *Passion*, p. 744.

(5) Sha'râwî, *laṭa'if*, I, 126.

(6) Voir la notice détaillée de *Passion*, p. 846, seq.

dienne. En voici, selon ses *Shaṭaḥât* (1), les données expérimentales :

I. « Il me ravit une fois, et, me plaçant devant Lui, me dit : « O Aboû Yazîd ! Mes créatures désirent te voir ». Et je Lui dis : « embellis-moi de Ton unicité, revêts-moi de Ton ipséité (*anâniyah*) et ravis-moi en Ta moneïté, afin que, lorsque Tes créatures me verront, elles disent : « Nous T'avons vu », que Tu sois cela, que je ne sois plus là ».

[Ici le commentaire de Jonayd porte : « Cette requête prouve qu'il était rapproché de ce point, sans y être. La suite montre qu'il voyait comment y parvenir ».

II. « J'atteignis une fois l'esplanade du Non-être (*laysiyah*) et je ne cessai d'y voler dix ans, jusqu'à passer du « Non » dans le « Non » par le « Non ». Puis j'atteignis la Privation (*taḍyî'*) qui est l'esplanade du *tawḥîd*, et je ne cessai de voler par le « Non » dans le Manque, jusqu'à ce que je manque du manque dans le manque, et sois privé de la privation par le « Non » dans le « Non », dans le manque de la Privation. J'atteignis alors le *tawḥîd*, dans le distancement (*ghayboûbah*) de la création d'avec l' *'ârif* (= lui-même), et dans le distancement de l' *'ârif* d'avec la création » (2).

III. « Dès que j'allai à Son unicité, je devins un oiseau, dont le corps est moneïté, et les deux ailes éternité, et je ne cessai de voler dix ans dans l'air de la similitude, tant que je me trouvai dans les mêmes airs cent millions de fois ; et je ne cessai de voler jusqu'à ce que j'arrive à l'esplanade de la Prééternité, et j'y aperçus l'arbre de la moneïté [puis il décrivit sa terre, son tronc, ses branches, et feuilles et fruits]. Je le considérai, et je connus que tout cela est tromperie (*khad'ah*) » (3).

Ces textes sont un commentaire expérimental du « *Qâb qawsayn* » (Qor. LIII, 6-17), une délimitation de la transcendance divine, isolée de toutes les causes secondes, en deçà de tout le créé. Et, avec amertume, Bisṭâmî constate que le concept même de cette pure évidence monothéiste n'est qu'une déception, *khad'ah*. Se maintenir l'intellect en contemplation simple, comme un miroir exposé aux attributs

(1) Ap. Sarrâj, *loma'*, 382, 387, 384.

(2) Cf. Patanjali, ici p. 75, n. 4.

(3) Ḥallâj a critiqué directement les données de ces textes, ap. *Ṭawâsîn*, trad. dans *Passion*, p. 851, 856.

fulgurants de la Majesté divine, n'aboutirait qu'à détruire la personnalité du mystique (1).

Les locutions divines et le « Sobhânî ». C'est alors que Bisṭâmî, constatant, au faîte de l'extase intellectuelle, son inopérance en vue de l'union, — s'essaie à la dépasser ; et, tandis que Moḥammad n'avait articulé la révélation coranique qu'au style indirect, la répétant à la deuxième personne, — Bisṭâmî essaie d'en prendre conscience à la première personne, en s'identifiant, d'abord avec ses divers sujets créés [« Je suis les VII Dormants ! Je suis le Trône de Dieu ! » (2) « Je suis votre Seigneur Suprême ! » (mot de Pharaon) (3)], — puis avec le « Je » suréminent, sous-entendu par tout verset coranique : « Los à Moi (*sobḥânî*) ! Los à Moi ! Que Ma gloire est grande ! » Puis il dit « C'est assez de Moi seul ! C'est assez ! (4) » Certains précisent qu'il s'exprima ainsi, étant en extase, et que, revenu à lui, l'ayant appris, il se montra terrorisé de cette impiété involontaire. — Les contemporains hésitèrent ; Ibn Sâlim y voit l'impiété même de Pharaon, et condamne (5) cette phrase ; Sarrâj (6) essaie de la justifier en disant que Bisṭâmî l'énonça comme une *qira'ah*, *'alâ'l ḥikâyah* (7) (comme une citation d'un tiers,

(1) *Passion*, p. 528. Ce que Patanjali n'avait pas reconnu.

(2) Ce qu'on lui fait expliquer ainsi : « Ce cœur peut bien contenir des milliers de fois le Trône, puisqu'il appréhende l'Increé » (Ibn 'Arabî, *foṣoûṣ*, 210). Cf. Sahlagî, f. 98.

(3) Ap. Qor. LXXIX, 24 ; Tostarî a repris ce mot (cfr. *Passion*, p. 937). Bisṭâmî le dit chez des mystiques à Samarqand (Baqlî, *shath.*, f. 34).

(4) Texte d'Ibn al Jawzî, *nâmoûs*, XI, d'après Sahlagî, f. 96, 148.

(5) En apparence (Sarrâj, *loma'*, 390) ; mais son disciple Makkî l'admet (*qoût*, II, 75).

(6) *loma'*, p. 391.

(7) Cfr. *Passion*, p. 514, 576, n. 1.

sans se l'approprier) (1). Selon Kholdî (2), Jonayd la justifiait ainsi : « Celui qui s'abîme dans les manifestations de la Gloire, s'exprime selon ce qui l'anéantit ; lorsque Dieu le soustrait à la perception de son moi, et qu'il ne constate en soi que Dieu, il Le décrit ! » Cette glose, applicable plutôt à certaines extases hallagiennes, plus explicites (3), n'empêche pas Jonayd de conclure ainsi : « Bisṭâmî en est resté au début ; il n'a pas atteint l'état plénier et final (*kamâl wa nihâyah*) » (4). Cette conclusion, reproduite par Shiblî à sa manière (5), a été approfondie avec détails par Ḥallâj dans son commentaire critique du mot « *Sobḥânî* ! » (6) : « Pauvre Aboû Yazîd ! Il en était arrivé au seuil même de la locution divine (*notq*). Et c'est bien de Dieu que lui venaient (aux lèvres) ces paroles. Mais il ne s'en doutait pas, aveuglé qu'il était (encore) par sa préoccupation (persistante) du nommé « Aboû Yazîd » (i. e., de son moi, qu'il croyait voir encore se dresser, comme un obstacle imaginaire) dans l'entre-deux (= entre Dieu et lui). S'il avait été le sage (consommé), qui écoute (immédiatement) Dieu former (en son for intérieur) des paroles, il n'aurait plus considéré le nommé « Aboû Yazîd » (= son moi), — il ne se serait plus préoccupé, ni de rétracter ces paroles, ni de s'effrayer de leur énormité » (7).

(1) Ibn al Jawzî (*nâmoûs*, XI) échange les thèses, entre Ibn Sâlim et Sarrâj.

(2) Probablement d'après Doûrî (ap. Ibn al Jawzî, *l. c.*).

(3) *Passion*, p. 522, 760.

(4) Sarrâj, *loma'*, 397. Ailleurs il le dit en l'état de *'ayn al jam'* (id. 372), qui ne serait donc pas *nihâyah*.

(5) « Si Aboû Yazîd vivait encore, il referait profession d'Islâm sous la direction de nos novices ! » (Baqlî, *shath.*, ms. QA, f. 80).

(6) Texte ap. *Taw.*, p. 177 (de Baqlî, *shath.*, f. 131).

(7) D'où les vers qu'on lui prête, en critique du *sobḥânî* : « Je suis Toi-même, il n'y a pas à en douter. — Le « los à Toi » (coranique) c'est

Bisṭâmî ne paraît pas avoir essayé personnellement de justifier le « *sobḥâni* ». Il ébaucha simplement la théorie de l'union à certains attributs divins (non à l'Essence) (1), qui, reprise par Wâsiṭî (2), puis par Gorgânî (3), a acquis droit de cité dans la mystique « ṣifatite » des grands ordres postérieurs. Mais cette vision abstraite et discursive des perfections divines ne le satisfaisait pas. « Celui que tue Son amour (*maḥabbah*), est arraché (4) à la mort par Sa vision (*ro'yah*) ; tandis que, celui que tue Son désir (*'ishq*), n'est arraché à la mort que par la participation à Sa coupe (*monâdamah*) » (5). Désir d'une union familière et intime, qu'il ne put qu'entrevoir avant la mort. « Tous sont morts *'alä'l tawahhom* (6), disait Jonayd, cité par Wâsiṭî (7), même Bisṭâmî : il est mort, n'ayant réalisé son dessein d'union que par voie imaginative » [= en situant le problème à résoudre et en le supposant résolu, comme celui qui médite se transporte et s'enferme par la pensée dans le cadre idéal qu'il s'est composé ; sans y être encore ravi réellement].

Les prières d'intercession : Le même ton singulier, balbutiement outrancier et insolent d'une intelligence enivrée de ce sublime But qui lui échappe, la même nuance hautaine, cynique et déçue se marquent dans les étonnantes prières où

« Los à moi » — ton *tawḥîd* c'est ce qui m'unifie, moi — ta désobéissance, c'est ma désobéissance, t'irriter c'est m'irriter, ton pardon c'est mon pardon » (ms. Londres, 888, f. 342b) ; à quoi Ma'arrî (*ghofrân*, 152) ajoute, satiriquement : « Ce n'est donc pas moi qu'il faut fouetter, ô mon Seigneur, — si l'on dit de moi : voilà l'adultère ».

(1) Sha'râwî, *tab.*, I, 76. — Pourtant, Sahlagî, f. 49, 52.

(2) Sarrâj, *loma'*, 89, 366.

(3) *Passion*, p. 352.

(4) *fidyah*.

(5) Selon Sohrawardî, ap. Kürküt, *ḥarîmt*.

(6) Sur ce mot, voir ici p. 223.

(7) Baqlî, *shath.*, f. 100 ; *tafsîr* in LIII. 18-23 ; Ibn 'Aṭâ Allah, *laṭa'if... Morsî*, I, 192.

Bistâmî, acquérant pleine conscience de la doctrine de la *hanîfîyah* (1) commune à tout le genre humain, prie Dieu pour tous les hommes, Lui demandant d'étendre à tous cette indulgence que Mohammad n'avait réclamée que pour les grands pécheurs de sa nation ; et où il déclare que le Paradis des *hoûris* ne saurait rassasier (2) le cœur des élus : « Mon étendard (3) est plus vaste que l'étendard de Mohammad ! » (4). Et, devant un cimetière de juifs « Que sont ceux-ci, pour que Tu les tortures ! Une poignée d'ossements secs sur lesquels les sanctions ont passé ; pardonne-leur ! » (5) Ou, selon une autre version, devant un cimetière de juifs : « Ils sont excusables (vu leur ignorance invincible) » ; et, devant un cimetière de musulmans : « Ils sont dupés (car le Paradis créé ne les rassasiera pas) » (6). — « O mon Dieu ! Tu as créé ces créatures sans qu'elles le sachent, tu les a chargées du faix de la foi (*amânah*) (7) sans qu'elles le veuillent ; si Tu ne les aides pas, maintenant, qui les aidera ? » (8)

Il priait pour Adam « qui a vendu la Présence divine pour une bouchée (*loqmah*) » (9). Ce qui, selon lui, signifiait plus (10) que de prier pour tous les hommes : « Si Dieu m'avait accordé la grâce de tous les hommes, du premier au dernier, je ne trouverais pas que c'est beaucoup ; mais le plus étonnant, c'est qu'Il m'a accordé la grâce d'une bouchée

(1) *Passion*, p. 607. Mot célèbre, figurant dans certaines récensions du Qor'ân.

(2) Sahlagî, f. 66, 122.

(3) i. e. mon intercession, au Jugement.

(4) Baqlî, *shath.*, ms. QA f. 132 ; 'Attâr, I, 176.

(5) Baqlî, *shath*, ms. QA f. 103.

(6) Sarrâj, *loma'*, 392-393.

(7) Cf. *Passion*, p. 479, n. 2.

(8) Sha'râwî, *tab.*, I, 75.

(9) Sha'râwî, *lata'if*, I, 127 ; *tab.*, I, 76.

(10) Sorte de « péché originel » ainsi réparé.

d'argile (1) ! » — « O mon Dieu ! si Tu as prévu, dans ta prescience, que Tu tortureras une de tes créatures dans l'enfer, dilate-z-y mon être, au point qu'il n'y ait plus que moi qui y puisse tenir ! » (2). « Qu'est-ce que c'est que cet enfer-là ? Certes, je m'approcherai, au jour du Jugement, des damnés, et je Te dirai : « Prends-moi pour leur rançon, sinon je m'en vais leur apprendre que ton Paradis n'est qu'un jeu d'enfants ! » (3) — « Si je devais être privé, au Paradis, de Le rencontrer, ne fût-ce que la durée d'un instant, je rendrais la vie insupportable aux élus du Paradis ! » (4) — « Les sages, dans l'autre vie (5), seront, quant à leur visite à Dieu, rangés en deux catégories ; l'une qui Le visitera, quand et autant qu'elle voudra ; l'autre ne Le visitera qu'une fois. — Comment ? — Lorsque Dieu, pour la première fois, se fera voir des sages, Il leur montrera un marché, où il n'y aura à vendre et à acheter que des effigies d'hommes et de femmes, et

(1) Sha'râwî, *laṭa'if*, I, 127. Autre récension, affaiblie : « Demanderais-je, dit Bisṭâmî à Ibrahim-b.Shaybah Harawî, la grâce de tous les hommes ? — O Aboû Yazîd, si Dieu t'avait accordé la grâce de toutes les créatures, ce ne serait pas grand'chose, car elles ne sont qu'une bouchée d'argile » (Sha'râwî, *tab.*, I, 76 ; Sahlagî, f. 45).

(2) Jonayd, selon Doûrî (Sahlagî, *noûr*).

(3) Dhahabî, *i'tidâl*. Comparer les outrances de W. Blake.

(4) Baqlî, t. II, p. 14. On a deux variantes, suivant deux thèses différentes sur la *ro'yah* : *a*) « Dieu a, parmi ses fidèles, des intimes, qui, s'ils étaient privés une heure de Sa vision au Paradis, crieraient au secours (de soif) pour sortir du paradis, comme les damnés crient au secours pour sortir de l'enfer » (Sahlagî, *noûr*) ; *b*) « Si Dieu ne prenait pas soin de céler Son visage aux élus en Paradis, ils y crieraient (de soif) au secours, comme les damnés en enfer » (Kalâbâdhî, *akhbâr*, f. 155[b] ; Sohrawardî, *'awârif*, IV, 279).

(5) Ibn al Jawzi, *nâmoûs*, XI. Variante, selon Sahlagî (*noûr*) : « Les élus du Paradis font visite (à Dieu) ; lorsqu'ils reviennent de la visite, des effigies leur sont offertes ; celui des élus qui en choisit une ne revient jamais plus à la visite. » Ce paraît être une critique voilée du *Kitâb al tawahhom* de Moḥâsibî (ici p. 223). Cfr. *Passion*, p. 693.

celui (des élus) qui pénétrera dans ce marché ne reviendra jamais plus visiter Dieu. Ah ! Dieu te trompe, en cette vie, sur le marché, et dans l'autre, sur le marché ; tu te trouves, et pour toujours, l'esclave du marché ! »

Bisṭâmî et Ḥallâj. La comparaison entre ces deux hommes est classique, chez les mystiques postérieurs (1). Les problèmes du *qâb qawsayn* et du *ṣobḥânî* ont déjà permis de voir qu'ils différaient. Une revision comparée des deux lexiques achèvera de préciser la distinction entre l'auteur du *ṣobḥânî* et celui de l'*ana'l Ḥaqq*.

Bisṭâmî enseigne la précellence de : *farḍ* (sur *sonnah*) ; *dhikr* (sur *fikr*) ; *'ilm* (sur *ma'rifah*) (2) ; Ḥallâj prendra la position contraire (3). Le but de la mystique, pour Bistâmî, ce sont les *ḥoẓoûẓ al awliyâ* (4), les « parts alloties » aux saints, par l'union de chacun à un nom divin (« *al ẓâhir, al bâṭin*, etc.), esquisse de la théorie de Wâsiṭî (*takhalloq bi asmâ Allah*) : Ḥallâj va plus loin et envisage l'*ittiṣâf*, conformation transformante, de substance à substance (5). Pour le problème des locutions divines, Bisṭâmî se hausse, par une série d'efforts intellectuels, d'identifications mentales momentanées et partielles jusqu'à l'« ana howa » (= « je suis l'*il* » de chaque phrase = je suis investi du droit de prédication de l'identité logique) (6). Il n'a pas pensé à l'*ana'l Ḥaqq* hallagien (7), qui réfère à la source permanente de toutes ces identités transitoires ; Bisṭâmî dit simplement « *anta'l Ḥaqq, wabi'l Ḥaqq narâ*... (8) », précision du thème connu d'Ibn

(1) A partir de Kîlânî.

(2) Sha'râwî, *tab.* I, 76.

(3) *Passion*, p. 776-777, 624.

(4) Sha'râwî, *l. c.* Cependant, voir Sahlagî, f. 49, 129.

(5) *Passion*, p. 476, 642.

(6) *Passion*, p. 713.

(7) *Passion* (index, s. v.).

(8) Sahlagî, *voir* f. 137 : « Tu es la Vérité, c'est par elle que nous

Adham (1). Son mot sur le sage « comme le damné dans le feu, ni mort, ni vivant », atteste le désir, non consommé, de l'union, comme le distique *Oridoka* de Ḥallâj (2) ; mais sa proposition *lâ ḥâl lil 'ârif* est rectifiée par Ḥallâj (*lâ waqt...*) (3). L'état mystique final, *fanâ bi'l tawḥîd*, de Bisṭâmî, est une épuration conceptuelle négative, une mise en suspens de l'âme, qui plane, immobile, dans l'intervalle entre le sujet et l'objet pareillement annihilés ; ce qui fait penser à Patanjali (4). Tandis que chez Ḥallâj, l'Objet désiré a transmué le sujet, le cercle magique de la profession de foi interdictrice est rompu (5).

Bisṭâmî a esquissé plusieurs définitions et paraboles (6) que Ḥallâj développera. Il ne faut pas juger ses outrances de style, dues à un enivrement intellectuel tout neuf, — comme celles des monistes postérieurs, qui cultiveront à froid, avec une amertume ironique, la même phraséologie. Bisṭâmî s'est enivré, jusqu'au délire, du *tajrîd* (7), de la « via remotionis » jusque-là inexplorée ; mais il est toujours resté un ascète ri-

voyons ; c'est par elle que nous constatons (*taḥaqqoq*) la vérité, tu es la vérité et ce qui la vérifie (*moḥaqqiq*)... », ... « *Je suis la Vérité,* lui répond Dieu, et, puisque tu es, par Moi, Me voici toi, et te voici Moi..».

(1) Ici, p. 227.

(2) Sha'râwî, *l. c.* ; *Passion*, p. 622.

(3) *Id.*, p. 557.

(4) Analogie, non emprunt ; Bisṭâmî y arrive par l'usage alternatif des deux membres de la *shahâdah*, négation et affirmation. Patanjali, par une méthode toute différente (ici, p. 73).

(5) *Passion*, p. 598. Bistâmi entrevoit cette libération, puisqu'il se refuse à énoncer la *shahâdah* (Baqlî, t. I, p. 73 ; cfr. *Passion*, p. 787).

(6) Ex. : « la réalité du soufisme, c'est une clarté scintillante (*noûr sha'sha'ânî*) que nos yeux surprennent, et qui les considère » (Sahlagî, *l. c.* ; cfr. *Passion*, p. 231, 648 ; c'est le *lamḥat al baṣar* divin, *Passion*, p. 602) ; — le *ṭawâf* spirituel, autour du Trône (id., cfr. id., 279).

(7) Cfr. Ḥallâj, *infrà*, p. 283, n. 4.

goureux (1), fervent, et peut-être humble. Voici, pour terminer son portrait, une anecdote (2), évidemment excessive, mais profitable, tant aux amateurs qui conçoivent la mystique comme un art d'agrément, qu'aux savants qui pensent en pénétrer le lexique en consultant une bibliothèque. Un vieux cheïkh, respectable et zélé, que les sentences de Bisṭâmî émerveillaient, s'enhardit un jour à lui demander comment s'y prendre pour obtenir la même grâce. Et Bisṭâmî, imperturbable, conseilla ceci, comme procédé sûr, au vieil apprenti en mystique, suffoqué : « Fais-toi raser la tête et la barbe, quitte tes vêtements et roule autour de toi ton *'abâ*, et accroche-toi au cou un sac de noix ; réunis, ensuite, des gamins, et propose-leur une noix, à chaque gifle qu'ils te donneront ; et promène-toi dans cet équipage, à travers tous les marchés, devant tes amis et connaissances. »

b) *Les œuvres de Tirmidhî.*

Aboû 'Abdallah Moḥammad-ibn 'Alî-ibn Ḥosayn Tirmidhî (+ 285/898) (3), surnommé « *al Ḥakîm* » (le Philosophe) est avant tout un écrivain, qui a écrit abondamment, non seulement sur la mystique, mais sur le *ḥadîth* ; dans une orientation originale. C'est le premier mystique musulman chez qui des traces d'une infiltration philosophique hellénistique (4) apparaissent ; en cela, il prépare l'œuvre de Fârâbî.

(1) « Je ne crois pas en Moḥammad l'Envoyé, parce qu'il a fendu la lune, brisé la pierre, ni parce que des arbres se sont rassemblés, des plantes et des briques ont parlé ; mais parce qu'avec une parfaite sagesse, il a interdit à Ses Compagnons et à sa Communauté de boire du *vin*, et qu'il en a fait une boisson illicite » (ap. Aflâkî, trad. Huart, 121).

(2) Makkî, *qoût*, II, 75. Sahlagî, f. 59.

(3) Brockelmann a dédoublé sa personnalité, en lui assignant deux dates fausses (*G. A. L.*, I. 164, 199).

(4) Voir 'Aṭṭâr, II, 91-99.

Mais, chez Tirmidhî, la philosophie n'est que l'accessoire ; ce qu'il cherche, c'est à réformer (1), sous forme rationnelle et synthétique, l'exposé de la dogmatique traditionnelle tenté par Ibn Karrâm. Moins fervent et moins sagace que Moḥâsibî, ce ḥanéfite est un idéologue et un érudit, presque un ésotériste, diffus autant que prolixe ; précieux à consulter à cause de sa vaste documentation.

Liste de ses œuvres :

1. *Khâtam al wilâyah* (alias : *sîrat al awliyâ* (2), *'ilm al awliyâ*) (3) « Sceau de la sainteté ». Cf. *infrà* ; et *Passion*, p. 685, 753. C'est son livre fondamental, qu'Ibn 'Arabî a longuement médité, et utilisé ; il paraît perdu, sauf la table de ses chapitres.

2. *'ilal al 'oboûdîyah* (alias : *'ilal al sharî'ah*) (4). « Les motifs rationnels des rites canoniques ». Cf. *infrà* ; et *Passion*, p. 193, 467 ; ms. Caire, VII, 177 : ff. 148-212^b.

3. *al akyâs* (5) *wa'l moghtarrîn* « les gens sagaces et les illusionnés », recueil d'exemples des différents types d'illusions psychologiques particulières aux croyants : classés suivant l'acte canonique et le métier : ms. Damas Zah. taṣ. 104, § I.

4. *riyâḍat al nafs* (vulgo : *riyâḍah*) « Mortification de la chair ». Manuel d'ascèse important. ms. Damas, Zah. taṣ 104, § V.

(1) Cfr. tentative du malâmatî thawrite Ḥamdoûn Qaṣṣâr (+ 271) réintroduisant la notion de *kasb*.

(2) Sa propre référence, ap. *masa'il*, f. 280 de ma copie.

(3) Sa propre référence, ap. *'ilal al 'oboûdiyah*, f. 166^b ; sur le sens ésotérique de *thanâ* (cfr. quest. 100 et 139).

(4) *Passion*, p. 193.

(5) Sur l'acceptation particulière de ce terme, cfr. Jâḥiẓ, *bayân*, III, 81.

Ce sont ses quatre ouvrages ascético-mystiques fondamentaux. Les autres sont :

5. *Jawâb kitâb* ['Othmân-ibn Sa'îd] *min Rayy*, ms. Damas, 104, § II.

6. *Bayân al kasb*, ms. Damas, 104, § III.

7. *Masa'il*, ms. Damas, 104, § IV.

8. *Adâb al morîdîn*, perdu (cit. Hojwîrî, *kashf*, 338).

En théologie dogmatique :

9. *kitâb al tawḥîd*, perdu (cit. Hojwîrî, *kashf*, 141).

10. *'adhâb al qabr* ; perdu (cit. Hojwîrî, *kashf*, 141).

11. *dorr maknoûn fî as'ilat mâ kân wamâ yakoûn*, ms. Leipzig, 212.

Il a réuni les *ḥadîth* qu'il avait compilés, en plusieurs recueils :

12. *Nawâdir al oṣoûl* (1), ms. Köpr. 464-465, Yéni Jâmi' 302, Madrid 468 (t. Ier).

13. *kitâb al foroûq*, ms. Aya Soufiya 1975.

14. *kitâb al nahj* ; perdu (cit. Hojwîrî, *kashf*, 141).

15. *tafsîr* (commentaire inachevé du Qor'ân) ; perdu (cit. Hojwîrî, *kashf*, 141).

Enfin, il est l'auteur du premier recueil de biographies des saints musulmans :

16. *ta'rîkh al masha'ikh* (var. *ṭabaqât al ṣoûfîyah*) (2) ; perdu (cit. Hojwîrî, *kashf*, 46).

— *Analyse des* 'ilal al 'oboûdiyah :

C'est une série de notes critiques sur les rites canoniques, essayant de dégager le motif rationnel de l'institution de chacun d'eux. Tant pour répondre aux objections philosophiques des Qarmaṭes, que pour présenter une synthèse

(1) Extraits ap. Ibn al Dabbâgh, *ibrîz* ; et Nabhânî (*Moḥammad* : sur sa préexistence).

(2) Ouvrage assez indulgent, en fait de légendes, puisqu'il range Aboû Ḥanîfah parmi les mystiques.

satisfaisante pour l'esprit. Après la *dîbâjah*, douze notes sur les purifications précédant la prière canonique : *siwâk*, *khalâ*, *woḍoû'* (VI-VII, IX-XII), *ghosl al janâbah*. Puis quarante-deux notes, historico-liturgiques, sur la *ṣalât* elle-même (1), essayant de répondre de façon plausible aux questions suivantes : Pourquoi le *takbîr* ? Pour enseigner l'humilité. — Et les *taḥiyât* ? Selon Ḥasan, c'est l'islamisation d'un rite païen. — Pourquoi le nombre des *rak'ah* n'est-il pas le même (2) aux cinq prières ? — Etymologie du mot *ṣalât* ? Selon 'Ikrimah, c'est « relier » (l'homme) à Dieu. — Et du mot persan *namâj* (= *namâz*) ? Il provient de *Namîj*, nom « syriaque » du premier ange qui obéit et se prosterna devant Adam. — Viennent enfin huit articles de psychologie ascétique : sur les dispositions diverses (*manâzil*) des cœurs durant la prière, la tentation, les trois espèces de cœurs ; le cœur est la maison de Dieu ; les cinq défectuosités à éviter en priant ; comment l'ascèse du jeûne lève les quatre voiles du cœur ; les trois aliments du cœur et ses quatre grâces ; les directives internes permettant de bien s'acquitter de la prière *farḍ*, *sonnah*, ou *taṭawwô'*.

— *Table des chapitres du* khâtam al wilâyah :

Ce curieux livre donne, en CLV articles, l'explication des principales expressions extatiques (*shaṭḥîyât*), tirées du Qor'ân ou non, mises en circulation pendant les deux premiers siècles de l'hégire (3). Nous en possédons la table que voici, grâce à Ibn 'Arabî :

§§ 1. Nombre des stations (*manâzil*) des saints. — 2. Où sont les stations des *ahl al qorbah*. — 3. Leurs séances, derrière ce voile. — 4. Jusqu'où va leur limite. — 5. Où est le stade (*maqâm*) des *Ahl al majâlis wa al*

(1) Comp. *fahm al ṣalât*, opuscule de Moḥâsibî.

(2) Objection qarmate classique (*farq*, 293) ; cfr. 'A. M. Kindî, *risâlah*, 10.

(3) Sans mentionner leurs auteurs.

ḥadîth. — 6. Combien sont-ils. — 7. Ce qui leur a fait accorder cela par leur Maître. — 8. Qu'est-ce que leur conversation (*ḥadîth*) et entretien avec Dieu. — 9. Comment commencent-ils leur *monâjâh.* — 10. Comment la terminent-ils. — 11. Par quoi leur répond-Il et par quoi lui répondent-ils. — 12. Comment décrire leur conduite. — 13. Qui a droit au « Sceau des Saints », comme Moḥammad au Sceau de la Prophétie. — 14. Quelle est la qualité de cet ayant droit. — 15. Quelle est la cause de ce sceau et quel en est le sens. — 16. Combien y a-t-il de séances pour l'Ange du Royaume (*malak al molk*). — 17. Où est le stade des Apôtres par rapport à celui des Prophètes. — 18. Où est le stade des Prophètes par rapport à celui des Saints. — 19. En quoi consiste la dot de bonheur (*ḥaẓẓ*) spéciale que chaque Apôtre reçoit de son Maître [20-23].

24. Quelle est l'origine des noms. — 25. De la révélation (*waḥy*). — 26. De l'esprit (*roûḥ*). — 27. De la *sakînah.* — 28. De la justice. — 29. Quelle est la supériorité de certains Prophètes (et Saints) sur d'autres. — 30. Dieu a créé la création dans l'obscurité (*ẓolmah*). — 32. Comment décrire les *maqâdîr.* — 33. Quelle est la cause de cette science du *qadar* révélée aux Prophètes. — 34. Pourquoi fut elle révélée. — 35. Quand leur est-il révélé (le secret du *qadar*). — 39. Qu'est-ce que cet Intellect Suprême (*al 'Aql al Akbar*) de qui ont été morcelés les intellects pour toutes ses créatures. — 40. Comment décrire Adam. — 45. Comment Dieu a-t-il donné aux Anges à choisir, quand Il leur a ordonné d'adorer Adam. — 51. Où sont les trésors des grâces. — 52. Les trésors de l'énergie des âmes. — 53. Comment parviennent-ils aux Prophètes. — 54. Où sont les trésors de ceux des Saints qui conversent avec Dieu (*moḥaddithîn*). — 55. Qu'est-ce que leur *ḥadîth.* — 56. Qu'est-ce que la révélation (*waḥy*). — 57 Quelle différence y a-t-il entre les *moḥaddithîn* et les Prophètes. — 59. Où sont la plupart des saints. — 64. Qu'est-ce que la « parole » adressée par Dieu aux *mowaḥḥidîn.* — 65. Aux Apôtres. — 66-71. Quelles sont les dots des Prophètes dans la vision qu'ils ont de Dieu ; quelles sont les dots des *moḥaddithîn* ; des autres Saints ; et du vulgaire. Car entre leurs dots (*ḥoẓoûẓ*) en ce jour de la Visite (*yawm al ziyârah*) il y a une distinction, et quelque chose qu'aucune bonne nouvelle ne peut décrire. Et de même qu'au Paradis il y a des degrés, de même pour eux il y a, au Jour de la visite, des degrés. — 75. Combien la dot de Moḥammad diffère de celle d'un autre Prophète. — 82. Combien y a-t-il de parties dans la Prophétie. — 84. Dans la *Ṣiddîqiyah.* — 87. Qu'est-ce que la Vérité exige des *mowaḥḥidîn.* — 88. Qu'est-ce que la Vérité (*al Ḥaqq*). — 89. Qui l'a fait paraître. — 90. Quelle est son action dans la création. — 91. Qui est son délégué. — 92. Quel est son fruit. —

93. Qui est « vérifiant » (*moḥiqq*). — 94. Où est le lieu de qui l'est. — 95. Qu'est ce que la *sakînah* des Saints. — 96. Quelle est la dot des croyants. — 97 Quelle est leur dot « toute chose périt, sauf Son visage ». — 98. Pourquoi est-il dit spécialement « visage ». — 100. Qu'est ce qu' « Amen ». — 101. Qu'est-ce que le *sojoûd*. — 102. Comment a-t-il commencé. — 103-107. Qu'est-ce que Sa parole : « La gloire est mon turban, — la grandeur mon manteau ». Qu'est-ce que le turban, le manteau, l'orgueil. — 108. Qu'est-ce que la « couronne » du Royaume. — 109. Qu'est-ce que la « dignité » (*waqâr*) — 110. Comment décrire les « séances de la vénération ». — 111. Et le « Royaume des grâces ». — 112. Et le « Royaume de la Lumière ». — 113. Et le « Royaume de la Sainteté divine » (*molk al qods*). — 114. Qu'est-ce que la Sainteté divine. — 115. Qu'est-ce que les scintillations du visage (*sobohât al wajh*). — 116. Qu'est-ce que le breuvage de l'amour. — 117. Qu'est-ce que le calice de l'amour. — 118. Où est-il. — 119. Qu'est ce : « Le breuvage de son amour pour toi, — au point qu'Il t'enivrera de ton amour pour Lui ». — 120. Qu'est-ce que l'étreinte (*qabḍah*). — 123. Combien de regards Dieu jette-t-il à ses Saints chaque jour, — et ce qu'Il regarde en eux. — 124. Ce qu'Il regarde dans les Prophètes, combien en reçoit-Il dans son intimité chaque jour. — 125. Qu'est-ce « qu'être avec » (*ma'îyah*) pour Dieu, car Il « est avec » sa création. — 126. Qu'est-ce que Ses *aṣfîyâ*, Prophètes et intimes (*khâṣṣah*). — 127. En quoi diffèrent-ils. — 128. Qu'est-ce que le *dhikr* de Dieu : Certes le *dhikr* de Dieu est suprême ». — 129. « *Odhkoroûnî adhkorkom* ». — 130. Que signifie le *nom*. — 131 Qu'est-ce que le *Nom*, qui a conditionné dans les noms (créés). — 132. Quel est le Nom qui est caché à toute créature, sauf à Ses intimes. — 133-134. Comment l'ami de Salomon le reçut-il, et le révéla-t-il à Salomon, apôtre d'entre les apôtres ; et pourquoi. — 135. Apprit-il de ce Nom ses lettres ou son sens. — 136. Où est la porte (qui accède) à ce Nom. — Où est-elle cachée pour la création. — 137. Qu'est-ce que son vêtement (*kiswah*). — 138. Quelles sont les consonnes dans l'alphabet. — 139. Les consonnes isolées (du Qorân) sont la clef de tout nom d'entre les noms (divins). — Où sont-ils, où sont leurs consonnes — 140. Comment l'*alif* est-il devenu la première des lettres. — 141. Et le *lam-alif* la dernière. — 142. Quel compte a fait arrêter le chiffre des lettres à 28. — 143. Que signifie « Dieu a créé Adam à son image ». — 144. Et « Ajoute-moi 12 prophètes de ma nation ». — 145. Et le mot de Moïse : « Seigneur, fais-moi appartenir à la nation de Moḥammad ! » — 146. Et : « Dieu a des adorateurs autres que les Prophètes, dont les Prophètes envient la béatitude, car ils sont proches de Dieu seul ». — 147. Que signifie la *basmalah*. — 148. Et « La paix sur toi, ô Prophète ». — 149. Et « la

paix sur nous et sur les pieux adorateurs de Dieu ». — 150. Et « les gens de ma famille sont le sauf conduit (*amân*) de ma nation ». — 151. Ce qu'est la « famille de Moḥammad » (*Âl Moḥammad*). — 152. Où sont les trésors de la Preuve, dans les trésors de la Parole, dans les trésors de la science de l'autonomie divine (*tadbîr*). — 153. Où sont les trésors de la science divine dans la science de la création (*bad'*). — 154. Qu'est-ce que la « Mère du Livre » (*Omm al Kitâb*) qu'Il a réservée, entre tous les Prophètes, à notre Prophète et à notre nation. — 155. Qu'est-ce que le pardon (*maghfirah*) accordé à notre Prophète, — et annoncé déjà à tous les autres.

Remarques : § 13-15 : cfr. *Passion*, p. 753. Ibn 'Arabî (*'anqâ moghrib*, ms. Caire, f. 4[a]) donne un extrait de ce paragraphe : « le sceau des Saints est supérieur (*afḍal*) à Aboû Bakr ; c'est Jésus ; il est à la fois prophète *ab intrâ*, et saint *ad extra* ! car son cœur a une double opération : il reçoit *ab intrâ* l'inspiration divine (*ilhâm*), et il imprime à ses membres (*ad extra*) le commandement (*amr*) de Dieu ». — 18. D'où le mot « point initial des saints, point final des prophètes » (Simnânî, in Jâmî, 509 ; Morsî l'interprète à faux, ap. Sha'râwî, *ṭabaqât*, II). — 19. Cfr. *Passion*, p. 737 et ici, p. 228. — 20-23. Titres sautés dans ma copie. — 32. Cfr. *Passion*, p. 632. — 39. Cfr. Tostarî, ap. *Passion*, p 832. — 40. Cfr. *Passion*, p. 606. — 55. Cfr. *Passion*, p. 661. — 66-71. Thème traité par Ibn Adham, Moḥâsibî, et Bisṭâmî (*Passion*, p. 692 693 ; ici, index, s. v.). Tirmidhî l'expose ainsi, selon l'*Ḥilyah* : « Dieu a choisi les *mowaḥḥidîn* afin de Se glorifier d'eux, au jour du *Jam' Akbar*, en ses Assises, devant ses Anges. La nature d'Adam et de ses descendants a manifesté une semence de l'Amour, tandis que celle des Anges manifeste l'Omnipotence divine. A cause de Son amour pour les Adamites, Dieu se réjouira de leur conversion, et dira, en ce *Jam'* : « O vous, troupe de Mes anges, vos splendeurs sont issues de vous-mêmes, puisque vous avez été créés de lumière, — tandis que les hommes, leurs splendeurs ont surgi dans leurs âmes convoiteuses, alors que les démons les cernaient dans la plus basse demeure. Je les ai créés de limon. Voilà pourquoi, maintenant, ils méritent Ma demeure et Ma proximité ». Ce qui est une atténuation. — 75. Cfr. *Passion*, p. 737. — 88. Cfr. *Passion*, p. 569. — 93. Sur *moḥiqq*, voir Ḥallâj (Akhb. 50) et Ibn 'Aṭâ (Baqlî, t. II, 587). — 119. Cette sentence est de Miṣrî (Sarrâj, *maṣâri'*, 180). — 123. Cfr. Ḥallâj, *Riw.*, 28. — 129. Cfr. Ibn 'Iyâḍ (ici, p. 107). — 131. Il s'agit de l'*ism a'ẓam* (*Passion*, p. 598 ; et ici, p. 40). — 138. seq. Cfr. *Passion*, p. 597. — 145. Cf. Sahlagî, *noûr*, f. 37. — 146 C'est le *ḥadîth al ghibṭah* (*Passion*, p. 748). — 147. Cfr. Ḥallâj (*Passion*, p. 521). — 151. Cfr. l'exégèse anti-shî'ite des *qorbâ* (Qor'ân) selon Ḥasan, ici, p. 161.

Sa doctrine. Tirmidhî est un théoricien ; procédant méthodiquement à l'inventaire d'expériences mystiques intérieures ; les « savourant simplement », en son for intérieur, avant de les classer. Esprit logique et pondéré, il s'affranchit du servage des *isnâd* pour le plan de ses œuvres principales. Mais il attribue trop d'importance à la lettre des définitions, il a tendance à confondre les concepts avec leur présentation verbale, c'est le premier mystique sunnite qui incline à la cabale littérale (1). Comparé à Moḥâsibî, Tirmidhî est moins humble et moins sagace, plus doctoral, mieux classé. — Tirmidhî est un ḥanéfite profondément influencé par Ibn Karrâm (2), dont il essaie de remanier la doctrine, en tenant compte des objections ; il s'efforce d'identifier *ma'rifah* à *'imân* (3), et de ramener la notion de *roûḥ* à celle de *'aql* (4). Sa doctrine de la raison, *'aql*, morcelée et répartie par parcelles entre les seuls croyants (5), prépare le compromis philosophico-gnostique de Tostarî (6). Tirmidhî, réagissant contre le morji'sme, réintroduit la notion de *kasb* (7).

En psychologie mystique, il expose excellemment la théorie de la « science des cœurs » (8) ; il discerne *ṣadr* de *qalb* (9), et note explicitement que *qalb* (cœur) désigne à la

(1) *Passion*, p. 593. — Je cite ici la pagination de ma copie du ms. Damas, 104. Cfr. *'ilal*, f. 166[b].

(2) *'adhâb al qabr — mou'min ḥaqqã* (f. 398) — condisciple d'Ibn Khozaymah chez Rawwâsî (f. 402). Discussion d'un ḥadîth d'al Kalbî (f. 11 ; cfr. ici, p. 237). Rôle de l'*'aql*. — Il est *'omarî* (f. 317), comme Aboû Hâshim. — Il classe Aboû Ḥanîfah parmi les mystiques.

(3) *Passion*, p. 538, n. 4.

(4) *Passion*, p. 483, 663.

(5) F. 353.

(6) *Passion*, p. 832.

(7) *Riyâḍah*. Cfr. *Ḥilyah*.

(8) *Passion*, pp. 477-479, 486.

(9) Cfr. Qor'ân V, 10-11 ; Ghazâlî, *monqidh*, 7. — f. 216, 291 : Les Anges ne peuvent deviner les secrets des cœurs (cfr. Ṣabîḥî, ap. Baqlî, t. II, p. 22). *Passion*, p. 487.

fois : l'organe régulateur de la pensée et le viscère de chair (1). Il définit également les degrés de la sainteté (2), surtout au point de vue de l'illumination intellectuelle (3), sans faire intervenir, ni l'extase (*tawâjod*) qui transfigure (4) le corps, ni l'amour qui transforme la volonté. L'angélologie de Tirmidhî est très développée et touche au spiritisme, il se disait en rapports incessants avec les bons esprits (*Khiḍr*) comme avec les mauvais (Khannâs) (5). Selon lui, les anges boivent la prière coranique de l'orant, lèvres contre lèvres (6).

Tirmidhî, par son disciple direct Aboû Bakr Moḥammad Warrâq, a eu de l'action sur l'école mystique des *Malâmatiyah*. Mais ce sont surtout ses livres qui ont agi : d'abord sur Ibn 'Arabî, dont il est le précurseur ; puis sur Bahâ al Dîn Naqshband, fondateur de la congrégation des *Naqshbandiyah* (7).

4° *Sahl Tostarî et l'école des Sâlimîyah.*

Nous avons déjà examiné ailleurs sa vie. On trouvera ici un résumé de sa doctrine (8), et de celle de ses disciples, les

(1) F. 300 : *baḍ'at min laḥm fî jawfika* = *moḍghah jawfâniyah* de Ḥallâj (*Bostân*, § 15).

(2) Lettre à 'Othmân de Rayy.

(3) Les clartés (*anwâr*) qui sont le thériaque des cœurs (f. 390).

(4) Sa théorie du *tajallî* destructeur (f. 402) prépare celle des Sâlimiyah (ici, p. 269). Cette prétérition de l'extase est un des traits distinctifs des *Malâmatiyah*.

(5) Sur Khannâs, cfr. Chauvin, *1001 Nuits*, VIII, 131, 176. — 'Aṭṭâr II, 96-97.

(6) *'ilal*, f. 148b.

(7) Jâmî, 132.

(8) D'après les sources suivantes : *a*) son *tafsîr*, impr. Caire, 1326, 204 pp. (éd. Na'sânî) ; *b*) deux ouvrages apologétiques d'aboû'l Qâsim Ṣaqallî (vers 390/999) : *sharḥ wa bayân lima ashkala min kalâm Sahl*, et *mo'âraḍah wa radd...*, tous deux conservés ap. ms. Köpr. 727.

Sâlimiyah ; avec le texte des seize propositions des Sâlimiyah condamnées par les Ḥanbalites.

Par son maître Ibn Sawwâr, Tostarî est le disciple de traditionnistes sunnites stricts, Thawrî, et le philologue aboû 'Amr-ibn al 'Alâ ; et de deux mystiques, Mâlik-ibn Dînâr, et Ma'roûf-ibn 'Alî (1). Il est hostile aux *motakallimoûn*, et recourt à un type d'argumentation dialectique spécial (*radd al far' ilä'l aṣl*) (2). Il a tendance à confondre l'évidence de la raison (*'aql*) avec la lumière de la foi ; « le renoncement (*tawakkol*) se déduit de la certitude (*yaqîn*) » ; le *ma'rifah*, c'est la *fiṭrah* du *mîthâq* ; c'est la raison qui reconnaît ce qui est licite canoniquement. « La preuve du *tawḥîd*, c'est l'affirmation même qu'on en émet (*al jazm dalîl*) » (3). En psychologie, nous avons signalé ses théories des trois *laṭa'if* et des trois *tawaffî* (4) ; son spiritualisme intense lui fait dire que l'homme « vit » positivement de la foi. Comme Ibn Karrâm, il affirme la survie personnelle de l'âme *post mortem* (5), contre la doctrine commune, et malgré la théorie hellénistique de la survie impersonnelle (*'aql*) (6). Sa théorie des quatre éléments est la même que celle de Tirmidhî (7), et il l'applique à l'âme.

En théodicée, Tostarî affirme la plénitude de la réalité divine, contre les restrictions mo'tazilites : « La *waḥdâniyah* (8), fondamentalement, c'est que Dieu est, avant que toute chose soit. Il est seul (*fard*), savant, Il a voulu, déterminé, équilibré.... récompensé et puni ; les actes des hom-

(1) *Passion*, p. 28 seq.
(2) Cfr. *Passion*, p. 579.
(3) Ṣaqallî, *mo'âraḍah* ; cfr. *Passion*, p. 131, n. (et errata).
(4) *Passion*, p. 487.
(5) *Id.*, p. 483.
(6) Cfr. Tirmidhî.
(7) *'ilal*, f. 209a ; elle serait hellénistique.
(8) Ṣaqallî, *mo'âraḍah*.

mes leur sont attribués, mais Il en possède l'origine et la fin (*tamâm*) ; le coupable ne Le vainc pas en péchant, et le juste n'obéit pas sans recourir à Lui. Toutes choses sont par Sa science et Sa puissance ; elles ne sont pas cette science et cette puissance, certes, mais elles existent par elles deux ». Il tend à n'admettre qu'une distinction virtuelle entre les divers attributs divins, et à les entrevoir (1) en toute chose créée, vue sous un certain angle. — En cosmogonie, il essaie de se tenir à égale distance du *qadarisme* et du *morji'sme* ; il explique admirablement que la grâce divine n'intervient pas seulement au déclenchement de l'acte, mais avant et après (*istiṭâ'ah qabl*, *ma'*, *ba'd al fi'l*) (2). Il lie les deux questions de l'*iktisâb* et du *tafḍîl al faqr* (3). — En eschatologie, il affirme la nécessité canonique d'une contrition continuelle, *tawbah*, mais il entend sous ce terme le « retour » de la pensée à l'évidence de la présence divine, grâce à l'acte de foi, qu'il analyse très finement (4). La foi, *'îmân*, comprend chez lui toute l'attitude religieuse du croyant ; son essence est divine, c'est une évidence increéée, une Certitude, *yaqîn*, qui est Dieu même (5). Aussi admet-il qu'au Jugement, toutes les créatures auront la vision de Dieu (*ro'yah*) ; même Satan, qui sera pardonné (6). Sa théorie du *tajallî* (7) et des *anwâr* (illuminations) est toute intellectualiste. — En politique, Tostarî admet que la mission prophétique est une émanation de la « colonne de clarté » primordiale, dont des parcelles se trouvent dans les cœurs des croyants ; compromis entre

(1) D'où *taf'îl* d'Ibn Sâlim (*Passion*, p. 514).

(2) Ṣaqallî, *mo'âraḍah* ; *Passion*, p. 614.

(3) Cfr. *Passion*, p. 777. Ibn Karrâm, par une démarche inverse, lie l'*inkâr al kasb* au *tafḍîl al ghinâ* (ici, p. 229).

(4) *Passion*, p. 494.

(5) *Id.*, p. 513.

(6) *Id.*, p. 866.

(7) Ṣaqallî, *sharḥ*, III.

l'*'aql akbar* hellénistique, et le gnosticisme imâmite (1). Tostarî, hésitant, semble pourtant différencier les saints des prophètes (2). Il est très ferme pour l'obéissance due au pouvoir khalifal (3) ; pour l'unité de la Communauté (4). Sa théorie des quatre sens du Qor'ân est importante (5).

Différentes propositions ébauchées par Tostarî ont été développées par Ḥallâj (6) ; notamment sur la *basmalah* et la *ghaybah bi'l madhkoûr* (7). D'autres, au contraire, déformées (8) par les Sâlimiyah, les ont menés au monisme : *sirr al roboûbiyah, sirr al « ana' »*.

Ibn Sâlim, de Baṣrah, fondateur de cette école mystique importante, mâlikite en jurisprudence, n'a voulu être que l'éditeur de « mille questions » posées à son maître Tostarî (9). Il paraît, cependant, avoir accusé et épaissi certains traits risqués de sa doctrine. Et, après deux siècles de grande activité théologique et littéraire, cette école, qui compte à son actif des œuvres de la valeur du *qoût al qoloûb* d'aboû Ṭâlib Makkî (+ 380), et du *tafsîr* d'Ibn Barrajân (+ 536), disparut, sous les condamnations encourues.

Voici le tableau, selon le *mo'tamad* d'aboû Ya'lä Ibn al

(1) *Passion*, p. 832, 938.

(2) *Id.*, p. 688.

(3) *Id.*, p. 726.

(4) *ḥobb al ṣaḥâbah farḍ* ; pas de *tabarrî 'an al fossâq* (Ṣaqallî, *sharḥ*) ; *Passion*, p. 29.

(5) *Passion*, p. 704.

(6) *Id*, p. 473.

(7) *Id.*, p. 513.

(8) Atténuation par Ibn Sâlim : de sa doctrine du *balâ* (= *ghorbah ilä al Maḥboûb*, ap. *qoût*, II. 67 ; Comp. *Passion*, p. 626), exagération à propos du *mou'min ḥaqqã* (*Passion*, p. 585) : Tostarî, au contraire, disait : « je prie Dieu qu'Il rende véritable notre foi, *an yoḥaqqiqa 'îmânanâ* », et professait le *tabarrî 'amman yadda'î al tawakkol wa'l riḍâ wal shawq* (Ṣaqallî, *sharḥ* ; cfr. Gholâm Khalîl et Ibn Baṭṭah).

(9) *Passion*, p. 29.

Farrâ (+ 458) (1) des XVI propositions sâlimiyennes condamnées par les Hanbalites ; Kîlânî en a reproduit dix dans sa *ghonyah* (2) :

« I. Dieu ne cesse, en Son essence, d'envisager (3) l'univers, que l'univers existe ou non.

II. Dieu saisit par un seul attribut (4), ce qu'Il saisit par l'ensemble de Ses attributs.

III. Dieu sera vu, le jour du Jugement, sous la forme d'un homme, moḥammédien ; [même les infidèles le verront dans l'autre vie, et Il les fera comparaître] (5).

IV. Dieu irradiera (6), ce jour-là, pour toutes les créatures, génies et hommes, anges et animaux, et chacune, Le reconnaissant, acquiescera à Sa signification.

V. L'omnipotence (7) divine a un secret (*sirr*) : s'il perçait, la prophétie deviendrait vaine ; la prophétie a un secret : s'il perçait, la science coranique deviendrait vaine ; et la science a un secret : s'il perçait, les jugements des docteurs deviendraient vains (8).

VI. Satan s'est prosterné (devant Adam), à la seconde injonction divine.

VII. Satan n'a jamais pénétré en Paradis (9).

VIII. Dieu ne cesse d'être créant (10).

(1) *mo'tamad fî osoûl al dîn*, ms. Damas Zah., tawhîd, 45.

(2) *ghonyah*, I, 83-84 : dans l'ordre suivant : III-IV, V, III *bis*, VI, VII, XIII *bis*, X, XII, XIII, XIV, XVI.

(3) *lam yazal ra'iyã... fî dhâtihi.*

(4) *yodrik bisifah wâḥidah.*

(5) Add. Kîlânî (§ indépendant).

(6) *yatajallä.* Kîlânî abrège.

(7) *roboûbiyah.* Cf. *Passion*, p. 31, n. 6

(8) Ce secret est celui de l'investiture prééternelle du « Je » à chacun.

(9) Cfr. Shiblî, *akâm*, 156.

(10) *Passion*, p. 514

IX. L'œuvre (*fi'l*) est chose créée, mais l'acte qui la crée (*taf'îl*) est incréé (1).

X. En punition de la vaine gloire (*'ojb*) qu'il avait conçue de son entretien avec Dieu (*mokâlamah*), Moïse, en réponse à sa demande de la vision divine (*ro'yah*), aperçut soudain, sur cent Sinaïs, cent Moïses pareils (2).

XI. La décision divine (*irâdah*) est chose créée (3).

XII. La décision divine concernant les fautes des créatures les prévoit en elles (*bihim*) [comme des défaillances involontaires], mais non comme provenant d'elles (*lâ minhom*) (4) [= volontaires].

XIII. Le Prophète connaissait tout le Qor'ân par cœur avant que Gabriel vînt le lui réciter (5).

XIV. Dieu parle, et c'est Lui-même qu'on entend parler, par la langue de tout lecteur du Qor'ân (6).

XV. Dieu a une seule volonté (*mashî'ah*), comme Il n'a qu'une seule science (*'ilm*) [incréée] (7) ; et, unie à toute chose décidée (*morâd*), Dieu a une décision (*irâdah*), [créée] (8).

XVI. Dieu est présent dans tout lieu (*fî koll makân*) (9), il

(1) Ibn al Farrâ note que : pourtant, « *taf'îl, wâḥidoho fi'l* »..., en grammaire = *taf'îl*, nom collectif, fait, au singulier, *fi'l*.

(2) Taw., p. 164.

(3) *Passion*, p. 624.

(4) *Passion*, p. 626. Kîlânî grossit le trait « Dieu veut des créatures, les actes d'obéissance, mais non les fautes ; qu'Il prévoit en elles, mais non comme venant d'elles ».

(5) Add. Kîlânî : « XIII bis, Gabriel ne bougeait pas pour venir parler au Prophète » (§ indépendant).

(6) *Passion*, p. 576. Dégénérescence moniste de la règle de méditation (citée ici, p. 28, n. 1).

(7) *qadîmah* (note Ibn al Farrâ).

(8) *moḥdathah* (*id.*). Cependant, ajoute Ibn al Farrâ, « le mot *irâdah* désigne un des attributs incréés de Dieu ».

(9) « Dieu est la nourriture (*qoût*) de l'univers » disait Makkî

n'y a pas de différence à ce point de vue entre le Trône et les autres lieux ».

Malgré le ton grossier de certaines invectives ridicules contre leur « anthropomorphisme », les Sâlimiyah, tant par leur haute piété que par leur activité intellectuelle, s'étaient fait respecter de beaucoup d'adversaires : Ibn al Farrâ, au paragraphe même où il les condamne, exprime son admiration pour aboû Ṭâlib Makkî ; et l'on sait l'influence des œuvres de ce dernier sur Ghazâlî, pendant la seconde période de sa vie.

5° *Kharrâz et Jonayd.*

a) *La doctrine de Kharrâz.*

Kharrâz, comme Jonayd, apporte une mise au point, plus conforme aux exigences de l'orthodoxie sunnite, des vastes synthèses de Tostarî et Tirmidhî (1), trop apparentées par certains côtés, au gnosticisme imâmite comme à la philosophie hellénistique.

Aboû Sa'îd Aḥmad-b. 'Isä Kharrâz Baghdâdî (2), mort au Caire en 286/899 (3), est un écrivain indépendant, sans affiliation personnelle au ṣoûfisme, mais fortement influencé par les *ṣoûfis* de Koûfah et Bagdad ; admirateur d'Aboû Hâshim, disciple d'Ibrahîm-ibn al Jonayd, dont il aimait citer le *ḥadîth* préféré « Celui qui macère sa chair voit s'en détacher ses péchés, comme l'arbre voit tomber ses feuilles (4) » ; ami, enfin, de Jonayd et d'Ibn 'Aṭâ.

(Sha'râwî, *laṭa'if*, II, 28 ; Cfr. Tostarî) ; formule équivoque, confondant la grâce avec la nature.

(1) Kalâbâdhî le cite en tête des écrivains *ṣoûfis* « *fî 'oloûm al ishârât* » (opp. à *mo'âmalât*) ; ap. *ta'arrof*.

(2) Jâmî, 69, 81, 158 ; Sha'râwî, *yawâq*, 13, *tab.* I, 91, 81.

(3) Date attestée par aboû'l Qâsim-ibn Mardân Nahâwandî, son élève de 272 à 286 (Mâlinî, 14).

(4) Mâlinî *l. c.*

De ses œuvres, la principale, *Kitâb al sirr*, fut condamnée à Bagdad, ce qui le fit s'expatrier à Bokhârâ, est perdue, à une citation près (1) : son *kitâb al ṣidq* et ses *masa'il*, conservées (2), sont de simples recueils de traditions avec *isnâd* sur l'ascèse (3). Mais de nombreux fragments isolés attestent qu'il avait une doctrine mystique précise, dont les grandes lignes peuvent être reconstituées :

En théodicée, il se borne à définir l'Essence divine « en tant que seule à unir deux attributs opposés (*ḍiddayn*) simultanément » (4) : trait que Ḥallâj conserve en son *'aqîdah*, mais critique, comme insuffisant, dans le *Bostân* (5).

En psychologie mystique : il affirme, contre Tirmidhî, la distinction entre *'aql* et *roûḥ* (6), et réagit fortement contre l'idéalisme intellectualiste de ce maître (7). Et soulignant, encore plus que Tostarî, la possibilité actuelle, la réalisation *a parte post* de l'union mystique pour l'âme, Kharrâz innove plusieurs termes caractéristiques, qui resteront classiques. La « science de l'annihilation (*fanâ*) et de la pérennisation (*baqâ*), qui consiste « à *s'anéantir* en Dieu, afin de *subsister*

(1) Texte donné plus bas (proposition condamnée) : ici, p. 272, l. 6. On en cite une autre sur le *samâ'* : « le fidèle qui est revenu à Dieu, s'est attaché à Lui et établi auprès de Lui, oublie son moi et tout ce qui n'est pas Dieu. Et si on lui demande : « D'où es-tu ? » ou « que veux-tu ? », sa seule réponse est « Dieu ! » Ceci touche presque au *dhikr* ('Aṭṭâr, II, 40 ; Sha'râwî, *tab*. I, 60).

(2) Ms. Shahîd 'Alî pâshâ, 1374, § V.

(3) Sarrâj cite son *adab al ṣalât* (*loma'*, 153).

(4) Ibn 'Arabî ajoute à cette formule une clausule ambiguë (*fot*. IV, 42).

(5) *Passion*, p. 637.

(6) *Id*., p. 483. Il oppose *roûḥânî* à *jothmânî*. Sa doctrine de la compréhension, *ilqâ al sam'*, puis *istinbâṭ* (Sarrâj, *loma'*, 79) est empruntée à Moḥâsibî et sera reprise par Sohrawardî d'Alep (*hayâkil*, sur Qor. LXXV, 19).

(7) Son emploi du mot *'aẓamah* est karramiyen.

en Lui » (1). La mortification ascétique doit aboutir à une transfiguration positive et personnelle de l'âme, transfigurée par la grâce (2). Et Kharrâz définit cet état final *'ayn al jam'*, « union essentielle », de substance à substance (3). Comparée à celle de Bisṭâmî, sa doctrine de la sanctification est plus mûrie. « Le fidèle qui a pénétré le sens anagogique (4) des actes qui lui ont été concédés par Dieu, et persiste à louer Dieu, par-dessus tout, Dieu sanctifie son âme ». Il entrevoit comme corollaire deux thèses ḥallagiennes : l'échec de Satan, pour « s'être efforcé de plaire à Dieu » (*idlâl*) (5), et l'inopérance de la *ṣalât 'alâ'l Nabî* pour avancer dans la voie mystique : « Pardonne-moi ; mais aimer Dieu me fait oublier de t'aimer » (6), disait-il au Prophète ; car l'union mystique le dépasse (7).

Kharrâz n'est pas sans défauts ; à l'imitation de Tirmidhî, il s'adonne au *jafr* (8) ; et à l'exemple de Miṣrî, il se montre indulgent pour le *samâ'*, l'enivrement mental, le culte de l'extase pour elle-même. D'où la nuance sensuelle qui assom-

(1) Baqlî, *tafsîr*, f. 215b ; *'awârif*, IV, 302-303. Jonayd condamne cette innovation (Jâmî, 82).

(2) Il explique : si les âmes ne sont pas « brûlées » par l'irradiation divine, c'est qu'elles ont été créées avec de la lumière divine (ap. Baqlî, in Qor. XXIV, 35 ; cfr. Tostarî) ; Ḥallâj donnera l'explication par l'*amânah*, moins émanatiste (*Passion*, p. 479.

(3) In Qor. LVIII, 22 : « Ceux dont le signe est la gloire et la liesse, qui ont reçu la grâce et n'ont subi aucune perte ; ils demeurent en Sa garde et sous Sa protection, leur clarté vainc toute clarté, leur étape dépasse toute étape, leurs pensers toute pensée, ils sont en union essentielle avec Dieu pour toujours (*fî 'ayn al jam' ma' al Ḥaqq abadâ*) ». Baqlî, t. II, p. 316 ; cfr. t. I, p. 400).

(4) *Passion*, p. 625 ; notion ébauchée par Miṣrî ('Aṭṭâr, I, 127).

(5) Texte ap. *Ṭawâsîn*, p. 171 ; cfr. *Passion*, p. 865.

(6) Qosh. 174 ; cfr. *Passion*, p. 745.

(7) Miṣrî l'avait entrevu (Sarrâj, *loma'*, 104).

(8) *Passion*, p. 593.

brit l'émotion dans ce beau fragment (1) : « Bienheureux qui a bu à la coupe de Son amour, qui a goûté la saveur de l'entretien extatique avec le Seigneur glorieux, qui s'est rapproché de Lui par les joies trouvées à L'aimer. Son cœur est rempli de dilection, il vole en Dieu d'allégresse, il aspire à Lui de désir. Ah quelle transe de regret le Seigneur lui fait savourer ! quel asservissement ! quelle langueur ! Pour qui n'a plus d'autre compagnon de route que Lui, d'autre intime que Lui ! » Mais il a expressément réprouvé les déviations périlleuses du *samâ'* (2).

b) *Les œuvres et le rôle de Jonayd* (3).

La doctrine de Jonayd est une revision, encore plus sévère et circonspecte que celle de Kharrâz, des systèmes proposés. Nous donnons ici simplement la liste de ses œuvres et le résumé de sa doctrine.

1. *Dawâ al arwâḥ* ms. Caire (3 f^os) = ms. Shahîd 'Alî pâshâ 1374 § IX. Ce titre est à rapprocher de sa *Dawâ al tafrîṭ*, citée par Solamî (*tafsîr*, in Qor. VIII, 24).

2. *Risâlah ilä Yoûsof-ibn Ḥosayn Râzî* ; ms. S. A. 1374 § I.

3. *Risâlah ilä ba'ḍ ikhwânihi*, id. § II.

(1) Ap. Sarrâj, *loma'*, 59. La remarque avait été faite par « un des Sâlimiyah » (Makkî, *qoût*, II, 61 ; Tostarî, *tafsîr*, 9) : Kharrâz appliquant à Dieu des poèmes d'amour profane, chantant Laylâ ou Sawdâ. — Comp. à ce fragment-ci, Ḥallâj, in Qor. XXX, 45.

(2) Qosh. I, 168.

(3) Jonayd est à distinguer avec soin de ses homonymes : Ibrahîm-ibn al Jonayd (+ vers 270), Jonayd al Khaṭîb (*fihrist*, 186 ; Harawî, *dhamm*, 117a), aboû 'AA. Iskâf Jonayd Isfahânî (Sam'ânî, *ansâb*, s. v. ; un disciple), aboû Zor'ah M. ibn al Jonayd Kashshî et Aboû'l Khayr Jonaydî (Maqdisî, *homonyma*, suppl., p. 184), aboû 'AA-b. Jonayd ami d'Ibn 'Arabî (*ḥilyat al abdâl*) et la famille shîrâzienne des *Banoû Jonayd* (du XIIe au XVe s. de notre ère).

4. *Risâlah ilä Yaḥya-ibn Mo'âdh Râzî* (+ 258), id. § III. Cette lettre célèbre, dont le destinataire est chronologiquement discutable, est mentionnée par Sarrâj (*loma'* 358) au siècle suivant.

5. *Risâlah liba'ḍ ikhwânihi* ; id. § IV.

6. *Risâlah ilä 'Amr Makkî* ; id. § V (9 folios doubles).

7. *Risâlah* (n° II) *ilä Yoûsof Râzî* ; id. § VI.

8. *Risâlah fî'l sokr* ; id. § VII.

9. *Faṣl fî'l ifâqah* ; id. § VIII.

10. *Kitâb al fanâ* ; id. § X.

11. *Kitâb al mîthâq* ; id. § XI.

12. *Kitâb fî'l 'oloûhiyah* ; id. § XII.

13. *Kitâb al farq bayn al ikhlâṣ wa'l ṣidq* ; id. § XIII.

14. *Kitâb al tawḥîd* ; id. § XIV.

15. *VI Masa'il* (cfr. ses *Masa'il al shâmiyîn*, cit. par Qosh.) ; id. § XV.

16. *Adab al moftaqir ilä Allâh* ; id. § XVI.

17. *Sharḥ shaṭaḥât Abî Yazîd* (recension d'Ibn Farrokhân Doûrî ?), extr. ap. Sarrâj, *loma'* 380-382, 385, 386, 387, 387-389 (cfr. 347) (1).

18. *Taṣḥîḥ al irâdah* ; perdu ; cit. par Hojwîrî, *Kashf*, 338.

Sa doctrine. Je dois ici rectifier assez profondément ce qui en a été dit dans mon précédent travail (2). Un examen prolongé m'a fait reconnaître qu'il fallait placer Jonayd beaucoup plus près de la doctrine de Ḥallâj que je ne l'avais fait. Ce qui m'avait fait hésiter longtemps, c'était la réserve nette où se cantonne Jonayd sur les points décisifs ; je répugnais, d'autre part, à voir en cela de la dissimulation, à lui prêter

(1) D'après Sahlagî (*noûr*, f. 114), Jonayd disait avoir traduit en arabe ces textes donnés en persan par le propre neveu de Bisṭâmî, Aboû Moûsä 'Isä-ibn Adam.

(2) *Passion*, p. 37-38, 401. J'avais attribué trop d'importance aux récits de Kholdî.

deux enseignements simultanés et contradictoires, l'un exotérique et l'autre ésotérique. Mais, en réalité, il faut, chez lui, faire la part : d'abord de son tempérament personnel : savant prudent et timide, conscient des périls d'hétérodoxie particuliers à la mystique ; puis de sa sagesse éprouvée : directeur de conscience, qui suspend son jugement et réserve la question tant que l'expérimentation ne lui paraît pas décisive, cruciale.

L'orthodoxie de Jonayd lui fait blâmer l'emploi du *kalâm* chez Moḥâsibî (1) ; mais, quoique Ḥallâj, à certains égards, raisonne comme les *motakallimoûn*, c'est pour montrer que leur dialectique n'aboutit pas (2). Jonayd critique l'attitude mentale de ceux qui attribuent une réalité objective permanente aux *aḥwâl* (états de conscience mystiques) (3) ; mais si Ḥallâj a pu prêter, au début, à cette critique, toutes ses œuvres nous attestent au contraire qu'il a fait sienne la doctrine de Jonayd (4). Jonayd affirme la prééminence de *'ilm* (sur *ma'rifah*), et *taḥrîm* (sur *ibâḥah*) (5) : mais c'est l'antériorité provisoire du précepte, qui est pour la collectivité, sur le conseil, qui n'est que pour des isolés : ce que Ḥallâj reconnaît lui-même (6).

Pour ce qui est de l'union mystique, Jonayd est le premier auteur qui ait embrassé dans toute son ampleur le problème, et qui l'ait posé correctement ; il a repéré exactement le seuil de cette opération transcendante, cette nuit de la vo-

(1) *Passion*, p. 535.
(2) *Id.*, p. 641, 914.
(3) *Id.*, p. 60.
(4) *Id.*, p. 516, n. 3.
(5) *Id.*, p. 776, 546. Cfr. le mot amer de Jonayd, réfuté par Ibn al Qayîm en ses *i'tirâḍât* : « Si déjà les enfants sont le châtiment réservé à la concupiscence permise, que ce sera le châtiment pour celle qui est défendue ? »
(6) *Id.*, p. 724, 763.

lonté (1), dont Bisṭâmî avait pressenti les angoisses, et dont Ḥallâj endurera l'épreuve. Jonayd ne pousse pas l'expérimentation aussi loin : il expose les données, laissant à ses auditeurs le soin de conclure en expérimentant personnellement : aussi, lorsque le cas de Ḥallâj se posa, l'école de Jonayd se scinda : entre Jorayrî, partisan de cette simple évidence intellectuelle (2) où l'on constate que Dieu est le « Je » suréminent de toute phrase chez n'importe qui (3) ; et Ibn 'Aṭâ, qui accepte l'éventualité d'une intervention transcendante de la grâce, filtrant à travers la personnalité choisie d'un saint (4).

Jonayd, comme Ḥallâj, médite sur le Covenant primordial, conçu ainsi qu'une déclaration d'amour anticipée qui a été faite à Dieu en notre nom (5). Il enseigne, ensuite, que pour retrouver, en nous, cette pure parole d'acquiescement à la volonté divine, il faut nous soumettre à un décapement progressif et implacable de tout notre être, détachement de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté ; afin d'atteindre le *fanâ bi'l Madhkoûr* (6), « l'annihilation en Celui à qui nous pensons » ; Jonayd, des deux termes *fanâ*, *baqâ* de Kharrâz, rejette le second ; comme inadéquat ; il estime en effet, justement, qu'il n'y a pas symétrie logique entre l'état de

(1) « Que le serviteur soit, vis-à-vis de Dieu, comme une marionnette (*shabaḥ*)... qu'il revienne, pour finir, à son point de départ, et soit, comme il était, avant d'être existentié » (ap. Qosh. 177 ; Sha'râwî, *tab.* I, 84 ; repris par Kîlânî ; *bahjah*, 79).

(2) Dont se satisfont les monistes, et qui les mène à l'ésotérisme ; Jorayrî, qui aurait voulu que Bisṭâmî s'avouât, de la part de Dieu : « Je suis toi », est le premier à déclarer que Ḥallâj doit être exécuté (*Passion*, p. 260 ; ici, p. 247).

(3) Question du *howa howa* (*Passion*, p. 713).

(4) *Id.*, p. 134-135.

(5) *Id.*, p. 36, 608.

(6) Ap. Baqlî, t. I, p. 584 (cfr. *ghaybah*, id. I, p. 185).

consomption où aboutit ainsi la créature, et l'état de transfiguration où le Créateur peut l'immortaliser ». En troisième lieu, Jonayd essaie de définir quel peut être cet état final. C'est le « retour à notre origine (*bidâyah*) », à l'idée que Dieu typifia de nous au Covenant (1). J'en avais conclu que Jonayd enseignait la réduction de la personne du mystique à une idée divine, simple virtualité *irréalisable*. Ce n'est pas exact. Jonayd explique ce mot de « retour à notre origine » par l'accès à la vie même du Créateur (2) » : « Le vivant, c'est celui dont la vie se fonde sur celle de son Créateur, non celui qui la fonde sur la subsistance de sa forme corporelle (*haykal*) ; si bien que la réalité de sa vie c'est sa mort, puisque sa mort est l'accès au degré de la Vie primordiale (*ḥayât aṣliyah*) (3) ». Comment caractériser cette nouvelle vie ? Jonayd, étudiant l'expérience de Bisṭâmî, constate qu'elle est restée incomplète (4) ; il faudrait que l'amour produise « par permutation avec les qualités de l'amant, une pénétration des qualités de l'Aimé (5) ». Telle est son hypothèse ultime.

On voit donc que Jonayd a construit toute l'esquisse théorique de la doctrine de Ḥallâj. En sa *Dawâ al arwâḥ* (6), Jonayd montre comment, grâce à une prédilection amoureuse de la providence divine, il y a des hommes investis du secret même

(1) *Passion*, p. 37, 522.

(2) Ou, selon sa première formule « extraire l'Absolu du contingent » (*ifrâd al qidam* ; esquisse du mot hallagien *ifrâd al Wâḥid* ; *Passion*, p. 36, 824). Formule inadéquate, mais dont l'antimonisme irrite Ibn 'Arabî (*tajalliyât*) qui déclare : « On ne peut distinguer entre l'absolu et le contingent que si l'on n'est ni l'un ni l'autre » (Salâmî, *radd*, I, 363). Il faut donc corriger l'assimilation amorcée, ap. *Passion*, p. 37-38, entre Jonayd et Ibn 'Arabî.

(3) Baqlî, t. II, p. 173.

(4) Ici, p. 250-251.

(5) *Passion*, p. 476.

(6) ff. 1-5 de ma copie : *iṣṭinâ'* prééternel, puis *iṣṭifâ* (Moïse), puis *ro'yah* (Mohammad), puis *monâjâh* accordée aux seuls *ahl al mowâlâh*.

de la révélation, admis à goûter expérimentalement les stades successifs de la vocation prophétique ; et cet opuscule construit la première « synthèse dynamique du Qor'ân » conçu comme un « manuel de l'ascension vers Dieu » : c'est le thème même du *Najm idhâ hawä*, de Ḥallâj.

Jonayd, rectifiant Tostarî, pose également le thème hallagien du *Ṭâ Sîn al Azal* (1). Racontant la vision qu'il avait obtenue, après quinze ans de prières à Dieu, de Satan, il dit lui avoir demandé : « Pourquoi ne t'es-tu pas prosterné devant Adam ? — Le zèle de l'amour m'a empêché de me prosterner devant un autre que Dieu. » [Epouvanté, Jonayd, entendit une voix secrète : Dis-lui : « Tu mens ! Si tu avais été un vrai serviteur, tu n'aurais pas transgressé Son ordre »] (2).

Les critiques d'Ibn 'Aṭâ. Un autre motif de notre hésitation sur la parenté des formules de Jonayd et de Ḥallâj, en dépit de leurs rapports de maître à disciple, provenait du fait des critiques adressées par Ibn 'Aṭâ, ami de Ḥallâj, à divers points de l'enseignement de Jonayd. Après les avoir réexaminées, ce sont plutôt des rectifications que de vraies divergences : réduction (de 8 à 4) des principaux prophètes à imiter (3), adhésion plus complète et plus amoureuse de l'âme à toute la volonté divine (4), quelque désolante qu'elle puisse paraître. Ibn 'Aṭâ précise l'idée de Jonayd sur la « vie primordiale » (5) : « Celui qui, selon la science divine, est « vivant », Dieu le ressuscite, en communiquant avec lui par

(1) Hojwîrî, *Kashf*, 129-130 ; Ibn al Najjâr, ap. Ṣafadî, *sharḥ risâlat Ibn Zaydoûn*, 83-84.

(2) [Add. ap. Hojwîrî].

(3) *Passion*, p. 493, n. et 740-41.

(4) Le sacrifice et la souffrance (*Passion*, p. 45, 619, 621, 625) ; *wajd* (*Id.*, p. 556) ; *khâṭirân* (*Id.*, p. 492).

(5) Baqlî, t. II, p. 174.

la vision, l'entendement, l'ouïe et le *salâm* (1) (immédiats) ». Ibn 'Aṭâ a formulé, d'ailleurs, plus explicitement que Jonayd : la thèse de Ḥallâj sur le remplacement du *ḥajj* (2), et sur le Réel qui est « au delà de la réalité » (3).

6° *La synthèse hallagienne et les interprétations postérieures.*

Les monographies qui précèdent montrent combien la présentation doctrinale des œuvres de Ḥallâj dépend de la terminologie fixée, petit à petit, par ses devanciers. Presque tout son vocabulaire (4), ses principales allégories (5), sa règle de vie même (6), se retrouvent chez les mystiques musulmans antérieurs. Son originalité, c'est la cohésion supérieure des définitions groupées, et la fermeté d'intention maîtresse qui l'a mené jusqu'à l'affirmation publique, au prix de sa vie, d'une doctrine que ses maîtres n'avaient pas osé rendre accessible à tous. De même qu'en Grèce, le mouvement rationaliste aboutit, avec Socrate, à l'affirmation d'une philosophie religieuse, bonne pour tous, — de même, en Islam, le mouvement ascétique aboutit à l'attestation d'un mysticisme expérimental, à tous secourable. Loin d'avoir été un cas aberrant, pour la Communauté islamique de son temps, Ḥallâj présente le type achevé des vocations mystiques que la lecture méditée du Qor'ân et l' « intériorisation » d'une vie cultuelle fervente et humble n'ont cessé de faire germer en Islâm durant les premiers siècles.

(1) *Passion*, p. 45, 693.

(2) *Id.*, p. 784; ici, p. 44.

(3) *al ḥaqq asbaq min ḥaqîqat al moḥîqq* (Baqlî, t. I, p. 587) ; cfr. *Passion*, p. 570. — Ibn 'Aṭâ, comme Kharrâz, cède à l'attrait des paraboles d'amour profane (sur Zŏlaykhâ : Baqlî, t. I, p. 422).

(4) *Passion*, p. 471.

(5) Ici, p. 88.

(6) Comp. Ḥallâj, ap. Solamî, in Qor. XLIX, 3 ; avec la *risâlah* dite de Ḥasan (*Passion*, p. 781, n. 5), la règle d'Ibn Karrâm (ici, p. 230) et celle de Tostarî (*tafsîr*, 61).

Voici la traduction *in extenso* des dix-huit sentences de Ḥallâj, choisies par Solamî pour situer leur auteur à sa place dans la galerie chronologique de portraits psychologiques qui compose ses *ṭabâqât al ṣoûfîyah* :

« 1. Il les a revêtus (en les créant) du voile de leur nom (1), et ils existent ; mais s'Il leur manifestait les sciences de Sa puissance, ils s'évanouiraient ; et s'Il leur découvrait la réalité, ils mourraient (2).

2. Les noms de Dieu ? (3) — Du point de vue de notre perception, ils sont synonymie (litt. : c'est un [seul] nom) (4) ; du point de vue de Dieu, ils sont la réalité (5).

3. L'inspiration qui vient de Dieu (6), c'est celle devant laquelle aucun doute (7) ne s'élève.

4. Quand le fidèle (8), délivré, atteint le stade de la sagesse, Dieu lui envoie une inspiration permanente, qui préserve désormais sa conscience : afin que seule la suggestion (véridique) qui vient de Dieu y soit conçue. Et l'indice du sage est d'être vidé (du souci) de ce monde et de l'autre (9).

5. On lui demanda (10) pourquoi Moïse avait convoité la vision (de l'essence divine) et l'avait demandée à Dieu (Qor. VII, 139). Il dit : « Comme Moïse s'était esseulé (hors de

(1) Akhb. 4 = N° 1-5. *Passion*, p. 699.

(2) La variante Akhb. donne « s'anéantiraient »,

(3) *Passion*, p. 700.

(4) Var. Akhb : une (seule) description.

(5) *wa min ḥayth al Ḥaqq, ḥaqîqah* (Solamî). La var. Akhb., probablement ḥanbalite : « du point de vue de la réalité divine, ils sont Dieu même ».

(6) *Passion*, p. 493.

(7) Var. : rien.

(8) *Passion*, p. 493, 389.

(9) Cette clausule manque dans le ms. de Londres. Ibn 'Aqîlah ajoute la glose : « et de n'être occupé que de Dieu seul », Cfr. *Passion*, p. 760 ; et Ibn Sam'oûn, ap. Ibn 'Arabî, *moḥâḍarât*, II, 184.

(10) Akhb. 4 (suite de Ka'bî, 1).

toute chose créée) pour Dieu, — Dieu se trouva tout seul en Moïse, devint l'unique objet de toutes ses pensées. Dieu devint (1) ceci qui arrêtait sa vue dans tout objet aperçu, — ceci qui l'affrontait, effaçant toute autre présence apparente, vis-à-vis de lui : par un dévoilement (*kashf*) (2), non pas sous un déguisement (*taghayyob*). Voilà ce qui le poussa à demander la vision, non pas autre chose (3).

5 *bis*. [Ici, Solamî donne le quatrain *Anta bayn al shaghâf*..., traduit ap. *Passion*, p. 517].

6. Le novice (4) qui désire (*morîd*) Dieu, doit tirer (droit) sur Lui (5) dès sa première visée, et ne plus pencher (6) (son arc) qu'il ne L'ait atteint.

7. Le novice qui désire Dieu, se dégage hors des causes secondes et des deux mondes ; et c'est là ce qui lui donne maîtrise (7) sur leurs habitants (8).

8. Les prophètes ont reçu pouvoir (9) sur les grâces divines, ils les ont en leur possession ; ils en disposent (pour les distribuer) sans que ces grâces disposent d'eux (pour les

(1) Texte de Solamî. Celui d'Akhb. corrige ainsi : « Dieu devint ceci qui arrêtait sa vue de tout côté, effaçant tout côté, dans tout objet aperçu, — ceci qui l'affrontait, supprimant tout vis-à-vis et toute autre présence, en face de lui. La marque (de suprématie) de l'invisible apparut sur le visible, par un *dévoilement* du mystère du *déguisement* (ponctuer *ghayb al taghayyob*, selon ms. C et non *'ayn al yaqîn*), — et c'est cela qui le porta à demander la vision. En cela, la langue de cette (forme) visible ne fit que traduire la réalité invisible ; non pas autre chose ».

(2) Mot que la variante hanbalite atténue, en cherchant à l'expliquer. *Taghayyob* est le déguisement de l'action créatrice, qui la dérobe à nos sens.

(3) Réfutation de la thèse des Sâlimîyah.

(4) Akhb. 6 = Nos 6-9.

(5) Var. : monter vers Lui.

(6) Var. : s'interrompre.

(7) Miracles.

(8) Ici Ka'bî interpole la sentence trad. ap. *Passion*, p. 314, l. 5.

(9) *Passion*, p. 739.

transformer). Quant à d'autres [les saints] (1), les grâces ont reçu pouvoir sur eux ; ce sont les grâces qui disposent d'eux (et les transforment), non pas eux qui disposent d'elles.

9. O mon Dieu ! Tu me sais impuissant (2) à T'offrir l'action de grâces qu'il Te faut. Viens donc en moi Te remercier Toi-même, voilà la véritable action de grâces ! Il n'y en a pas d'autre.

10. Qui considère ses œuvres (propres) (3) perd de vue Celui pour qui il les fait ; qui considère Celui pour qui il les fait perd de vue ses (propres) œuvres (4).

11. Dieu ! C'est sur Lui que s'orientent les gestes du culte, c'est sur Lui que se fondent (5) les actes d'obéissance ; on n'atteste que devant Lui, on ne perçoit rien sans Lui. C'est grâce aux effluves (directrices) de Ses conseils que se cohèrent les qualités (= vertus du mystique), c'est en concentrant pour Lui ses efforts que se gravissent les degrés (de la voie mystique).

12. Il ne sied pas, à qui considère ou mentionne (encore) quelque chose (créée) de déclarer : « Certes j'ai compris Qui est l'Un, d'où ont surgi les monades (6) ».

13. Nos langues (7) servent à articuler des mots, et c'est ce langage articulé dont elles meurent ; nos « moi » charnels (*anfos*) servent à nous occuper d'actions, et c'est cette occupation même dont ils meurent.

14. [Garder] une réserve craintive en présence du Seigneur prive les cœurs de Ses amis, de la joie (qu'il y a) à

(1) Addition correcte d'Ibn al Dâ'î et Ibn al Ṣabbâgh.
(2) *Passion*, p. 116.
(3) Akhb. 7 = N°s 10-14.
(4) Cfr. ici, p. 99, *Passion*, p. 566.
(5) *al Maṣmoûd ilayhi.*
(6) *âḥâd.*
(7) *Passion*, p. 922.

recevoir Ses bienfaits ; que dis-je, garder une réserve craintive pendant l'acte cultuel suffit à priver les cœurs de Ses amis, de la joie (qu'il y a) à [Lui] obéir.

14 *bis*. [Ici, Solamî donne les vers *Mawâjîda Haqq*..., traduits ap. *Passion*, p. 529].

15. Celui qu'ont énivré (1) les coupes (2) de l'union divine ne peut plus s'asservir au langage (3) de l'inaccessibilité (4) divine ; bien plus, celui qu'ont enivré les (premières) lueurs de l'inaccessibilité divine discourt déjà, en son langage, sur les réalités de l'union divine ; car l'homme ivre est celui qui discourt sur tout secret (encore) caché (avant qu'il lui ait été dévoilé).

16. (5) Celui qui cherche (à découvrir) (6) Dieu à la lueur de la foi (7), est comme celui qui cherche (à découvrir) le soleil sous la clarté des étoiles.

17. Il dit à un d'entre les disciples (8) du mo'tazilite [aboû 'Alî] Jobba'î : « Tout ainsi que Dieu a convenu de créer les corps (= substances) sans (y être incité par une) cause (médiate), — de même Il a convenu de créer (en eux) leurs attributs (= accidents) sans (y être incité par une) cause. Tout ainsi que le serviteur (= l'homme) ne possède pas en propre le fonds de son acte, — de même il ne possède pas en propre son acte lui-même.

(1) Akhb. 8 = Nos 15-18.
(2) Var. — Le texte de Solamî porte « clartés ».
(3) *'ibârah*. Var. : *'ibâdah*, culte.
(4) *tajrîd*, la transcendance divine.
(5) *Passion*, p. 541.
(6) Le mot technique « *iltimâs* » signifie « chercher à déterminer (la néoménie) », calculer (le début du mois), soit en observant directement le ciel (ce à quoi Ḥallâj fait allusion), soit en se référant à des tables.
(7) « Sans révélation intime », ajoute une glose.
(8) *Passion*, p. 615.

18. Il ne S'est pas séparé de la nature charnelle (1), et ne S'y est pas annexé (2) ».

La déformation graduelle de la doctrine et de la légende de Hallâj nous a permis de suivre les étapes de la décomposition du grand mouvement mystique de l'Islâm. La solution correcte du problème central, l'union mystique, insinuée dès Hasan et Ibn Adham, pressentie par Bistâmî, entrevue par Tostarî et Jonayd, avait été exposée par Hallâj suivant une méthode fort complexe, la définissant comme une *identification intermittente* (3) du sujet et de l'Objet ; qui ne se renouvelle que par une transposition incessante, et amoureuse, des rôles, entre eux deux : par une alternance vitale comme l'oscillation, la pulsation, la sensation, la conscience ; se surimposant de façon surhumaine et transcendante, sans jamais se stabiliser normalement ni de façon permanente, pour le cœur d'un sujet humain donné, en cette vie mortelle (4).

Cette solution évitait à la fois l'intellectualisme idéologique des *motakallimoûn* et le libertarisme des hellénisants, le dualisme antagoniste des *hashwiyah* et le monisme des Qarmates (5). Elle fut promptement déformée. Wâsitî, le premier théoricien du soufisme après Hallâj, incline et glisse vers le libertarisme moniste des *Sâlimiyah*, et Fâris réagit

(1) *bashariyah.*

(2) *Passion*, p. 528. Comp. la formule des *falâsifah* critiquée par Ghazâlî (*tahâfot*, I, 45) : « Le Premier ne saurait ni s'associer à un autre au point de vue *genre*, ni s'en différencier au point de vue *différence* ». Et la formule moniste de Jîlî : « Tu n'es pas sevré (de nous), et Tu ne nous sèvres pas (de Toi) » (*'ayniyah* ; condamnée ap. Sha'râwî, *minan*, II, 29).

(3) *Passion*, p. 915.

(4) *Id.*, p. 889.

(5) *Id.*, p. 830.

sans succès contre cette tendance. C'est à Wâsitî qu'il faut restituer le rôle attribué par Kremer à Ḥallâj, de précurseur du monisme d'Ibn 'Arabî au IVe siècle de l'hégire ; à côté de lui, 'Abdallâh Qorashî (1) et Aboû Bakr Qaḥṭabî (2) s'essaient à des systématisations analogues.

Certains mystiques virent le danger de la doctrine sâlimiyenne ; les Karrâmiyah avec Ibn al Hayṣam, les Ḥanbalites avec Ḥoṣrî, Ibn Sam'oûn, Harawî et Kîlânî, dénoncent avec clairvoyance le péril. Ibn Khafîf crut trouver une arme décisive dans la scolastique idéologique des ash'arites ; les derniers hallagiens l'imitent, aboû 'Othmân Kirkintî Maghribî et Daqqâq se rallient à Ibn Foûrak, et Naṣrâbâdhî à Isfara'inî, tous deux ash'arites (3).

Mais la synthèse de la dogmatique ash'arite avec des éléments mystiques tentée par Qoshayrî est insuffisante ; celle que Ghazâlî avait tant méditée se trouve, à cause des nécessités de la lutte contre les Qarmaṭes, faire de si graves concessions aux *Sâlimiyah*, qu'elle ramène, comme à reculons, les théologiens vers les solutions monistes ; le danger, visible chez Sohrawardî d'Alep, éclate enfin chez Ibn 'Arabî.

Ibn 'Arabî, épris de logique formelle, élimine, en fait, toute intervention transcendante de la divinité, du domaine de la mystique. Tel est le fondement de sa critique des mystiques anciens, Yaḥya Râzî, Jonayd et Ḥallâj, — et de sa sympathie pour les *Sâlimiyah*. Il va jusqu'aux conséquences dernières de sa thèse : retrait de la primauté accordée à l'introspection, à l'humble lutte intérieure de l'examen de conscience ; concession de la prééminence à une culture théorique subtile, suivie d'une âme purement spéculative, sans

(1) *sharḥ al tawḥîd*, extr. ap. *Ḥilyah*.
(2) Baqlî, t. II, p. 226 ; *farq*, 259.
(3) Sobkî, III, 52 ; *Passion*, p. 407.

contrôle moral de soi, sur les nuances de l'extase intellectuelle. Et socialement, c'est le divorce qui se consomme entre la réserve d'énergie spirituelle des vocations monastiques, et la Communauté islamique, qu'elles auraient dû vivifier de leur intercession quotidienne, prières, exemples, sacrifices.

Tous ces symptômes internes de la décadence sociale pointent dès le IVe siècle de l'hégire, et leur aggravation séculaire est, plus profondément encore que tous les événements militaires et économiques, le vrai motif de la désintégration présente de la Communauté musulmane, pour le salut de qui les premiers croyants musulmans avaient lutté et souffert, ascètes et mystiques en première ligne, menant la guerre sainte, au nom du Dieu unique, non seulement aux frontières, mais dans la capitale, non seulement chez les idolâtres, mais au fond de leurs propres cœurs, avec Ḥasan, Ibn Wâsiʿ, ʿOtbah et Shaqîq, avec Ibn Ḥanbal et Ḥallâj.

INDEX

I. — Table des noms propres.

N.-B. — On a suivi, pour les abréviations, le système Brockelmann : « a = aboû — b = ibn — A = Aḥmad — 'A = 'Abd — 'AA = 'Abdallâh — 'AR = 'Abd al Raḥmân. — M = Moḥammad — Yq = Ya'qoûb ». L'article *al* est normalement supprimé. — Consulter également les listes des pp. 141-151, 236-237.

H

I

J

K

L

M

N

O

P

II. — Table des termes techniques

(Consulter également les tables des pp. 9-26, 28-29, 31-34, 52).

I

J

K

L

M

ERRATA ET CORRIGENDA

p. 11, l. 13 — l. : *BR'*.

— 19, l. 6 — l. : *idmiḥlâl.*

— 47. Voir, sur l'arabisation des *mawâlî*, Goldziher (*M. St.*, I, 101 sq., 147 sq.).

— 48. On retrouve, au fond, les mêmes stades de « mobilisation » croissante du thème littéraire, chez les Aryens et chez les Sémites : *épopée* (= *qaṣîdah*), *drame* (= *qiṣṣah* à prose et vers alternés), *roman* (= *maqâmah*) ; au 1er stade, seule la mémoire de l'auditeur est mise en cause : au 2e, l'acteur ou récitant s'attaque à l'intelligence de l'assistant ; au 3e, c'est la volonté même du lecteur qui est saisie. — Seulement, chez l'aryen, la forme est capricieuse et le fond précis ; tandis que, chez le sémite, la forme est rigide, et le fond capricieux, irréel.

— 51, n. 3 : + cf. Biqâ'î, *nażm al dorar*.

— 53, l. 3 : l. : *ahwâl*.

— », l. 11 : cf. Nöldeke, *Aram. lit.* ap. *Kult. Gegenw.*, 113.

— 54, l. 16 : l. *en*, au lieu de : *cet*.

— 55, n. 1 : + cf. mss. Oxf. Nicoll 79, Londres Supp. 261, Paris, 1397 (Cheïkho).

— 64, l. 23 : l. tout.

— 90, n. 5 : cfr. p. 203, n. 8.

— 110, n. 5. Margoliouth a admis (*Early development...*, 186-198) l'authenticité des *mawâqif* de Nafzî, publiés par Ibn 'Arabî et 'Afîf Tilimsânî comme étant du IVe siècle ; je n'ai pas cru pouvoir le suivre.

— 124. M. Wensinck veut bien me signaler trois *ḥadîth* parallèles, chez Moslim (chap. *imârah*, n° 122), Tirmidhî (chap. *faḍa'il al jihâd*, n° 17), et Dârimî (chap. *jihâd*, n° 6) concluant à la condamnation du croyant qui *s'abstient* d'aller à la guerre, et se retraite volontairement (*i'tizâl*). — Ce dernier mot me paraît référer ici aux abstentionnistes politiques des années 657-661, plutôt qu'à des ascètes.

— 125, + cf. l'ouvrage d'Ibn Sab'în cité par Maqqarî (*Anal.*, I, 594).

— 145, n. 5. Noter qu'Anas-b. Mâlik est une des sources d'Yazîd Raqâshî (Kalâbâdhî, *akhbâr*, f. 8b, 16b).

— 154, l. 21 : + ms. Laléli, 1703.

— 177, n. 5 : voir le jugement si pénétrant de J. Léon Africain sur Ḥasan et Moḥâsibî (cfr. *Passion*, 458, n. 1).

— 179, n. 6 : Les zeïdites ont parfois obtenu ce cinquième *mosallā* (Snouck, *Mekka*, I, 68).

— 217, n. 1 : + commenté par Morsî (ap. Ibn 'Aṭâ Allâh, *laṭa'if*, I, 201).

— 219, l. 15 : comp. S. J. Climaque, *Echelle sainte*, XXVI, 13, 25.

NOTE RELATIVE AUX TEXTES EXTRAITS DE KALABADHI (*ta'arrof*) :

Parmi les *62* citations reproduites ici, et dont le nom d'auteur est intentionnellement sauté, *36* numéros sont à restituer sûrement à Ḥallâj (nos 5-8, 11-13, 15-18, 21-24, 26, 26 *bis*, 29-35, 38, 40, 42, 44, 48, 49, 51, 52, 57-60) ; et 7 numéros sûrement à d'autres auteurs (nos 9, 20, 27, 28, 47, 54, 55).

PAGINATION DES RÉFÉRENCES A CET « *Essai* », DONNÉES AP. *Passion* :

Passion	*Essai* (pagination)
p. 28, n. 1	271-272.
35, n. 4	53 (cfr. *Passion*, p. 911, n. 4).
87, n. 3.	63 sq.
190, n. 4.	56 sq.
285, n. 4.	177, 160.
286, n. 1.	*erratum* à 177, n. 5.
462, n. 1.	27-114.
466, n. 3.	279 sq.; cf. 254, 274.
492, n. 4.	178.
493, n. 5.	217.
510, n. 4.	152, 211, 226.
513, n. 1.	249.
756, n. 4.	146-147.
782, n. 3.	88.
801, n. 5.	55 sq.
802, n. 5.	52-55.
802, n. 8.	84 sq.
904, n. 4.	9-26.
940, n. 2, pl. V *bis*	Frontispice.

Erreur en cours de tirage : p. 159, l. 26 : lire : *mashwarah*.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE IV

LES PREMIÈRES VOCATIONS MYSTIQUES EN ISLAM

CHAPITRE V

LES ÉCOLES DU IIIe SIÈCLE DE L'HÉGIRE

INDEX

ERRATA ET CORRIGENDA

TEXTES HALLAGIENS

On trouvera ci-après les textes inédits d'al Ḥallâj qui nous ont servi (1) à constituer l'inventaire de son lexique technique :

---

(1) Ici, p. 9 seq. ; cfr. *Passion*, p. 822, 925. 21 (sur 386) ont seuls paru antérieurement.

(2) Voir sur leur authenticité, ici, ap. *errata*. — Compléter, en note du n° 32, sur la planche, le mot « *akhbâr* », avant « f° 381b ».

(3) Lire, à la note (3) du n° 4 : « *nisbataka* ». — Comp. Sol. 75 à Baqlî, 14. — En note (4) de Sol. 172, lire « Azh. : *al Bârî* ».

(4) Au n° 188, lire « badhl ».

(5) Corr. le n° 7, suivant Sol. tafs. n° 122 ; trad. fr. ap. *Passion*, p. 476.

روايات للحلاج

فصل في شطحيات حسين بن منصور (1)

اما شطحيات عالم غريب حسين بن منصور رحمة الله عليه نشاني بس عجيب است وحالى بس غريب بيشتر رموزش رسوم اتّحادست اما اورا در همه علوم شطح است على الخصوص اسانيد غريب تفسير آن گفتن محتاج ترآمد تا از حدّ طعن طاعنان بيرون شوذ زيراكه در جمهور مشايخ بذان اسانيد مخصوص است اسرار الهام از افواه شواهد ملكوت و عرايس جبروت موافق سيّد [اهل][2] الهام شاه وحي و بيغام محمّد مصطفى صلوات الله عليه و آله — گويد

- ۱ — فصل (از حسين روايت كنند)

كه مرا خبر داذ روح حياة و نور سمع و بصر انسان، هردو از قدم از غيب از اسم مبين از حقّ جلّ جلاله «كه فرزند آدم هيچ عبادت نكند مرا بهتر از سجود در دلهاي زمين وقت زوال شب» —

- ۲ — (2)

از اسمان و زمين ايشان هردو از فطرت[3] از قدرت از جلال قربت از حقّ جلّ جلاله «كه من با بندهٔ خويش ام چون جز من ياذ نكند و در عظمت و قدرت و رأفت و رحمت من تفكّر كند و من نزديك ام بمضطرّ چون مرا بخواند ويرا اجابت (كنم) مومن باشد و من بايتيم صغيرام چون ماذر و بذرش بميرانم تا بزرگ شوذ[4] ومن با ملكي ام كه ياذكند عزّ و قدرت

- ۱ - (1) Sh. 178 — Q 129b -
- ۲ - (2) Sh. 179 — Q 130b -

(2) mq. Q
(3) redoublé in ms. Q. — (4) Q: شوم

و جبروت و عظمت من و من نزد دل محبّات خودم آنها که دیده
شوی من دارند و من نظر سوی ایشان دارم اطّلاع من و اقبال من
سوی ایشانست چون استماع خویش سوی کلام من دارند».

- ٣ - (1)

از عصر قاضی از امر مبین از ملک کبیر که هیچ روزی بر نیاید
در عالم الّا که با او ملکی براید ندا کند اهل زمین را که اجابت
کنند داعی حقّ را و بیشتابی بجوار ملک حیّ قیّوم انکه هرگز نبود
که نبود

٤ - (1)

از فطرت ساطعه از معرفت اصلی از کلمهٔ علیا از صُنع مجید.
از حقّ سبحانه و تعالی «که من هیچ نعمت نکردم بر بنده بزرگوارتر
از معرفت خویش و مشاهدهٔ خویش و استماع کلام خویش برسانم
بنده را بعزّت و عظمت و جلال خویش

- ٥ - (1)

از عیان یقین از حقّ اعلی از جلیل الوحید از خدّ میان رکن و مقام
از حقّ سبحانه و تعالی «که مؤمن خانه اوست و آن خانه آیات حقّ
است و کعبه بیت اوست و بیت ایات اوست و امن و ذکر عالمیانست»

- ٦ - (1)

از ایمان معروف از یقین موجود از علم قدیم که حقّ سبحانه و تعالی
خلق را بدنیا امتحان کرد هرکه بترک آن بگوید و او بر آن قادر باشد او را
در بهشت ده چندان هست ـ

- ٣ - (1) SR 180; Q.131b. — - ٤ - SR 180; Q.132a.
- ٥ - (1) SR. 181; Q 132b. — - ٦ - SR. 109; Q 44b, 45a.

٧ - (1)

[كه(2)] رويا صادقه از ملك حكيم از كروب كبير از لوح محفوظ از علم
كه هيچكس حقّارانه پرستند بچيزى عزيزتر از محبّت حقّ را

٨ - (1)

از سجسج از فجر از قدس از فردوس اعلى از عدن معبود
از قبّة الازليّة كه خداوندراست جلّ جلاله هر روزى چهل هزار
حكمت در جنّات نعيم هر حكمتى بر حسنات و انوار و ملك
[و](2) مضاعفست تا اباد

٩ - (1)

از عقل وجيه از سدرة المنتهى از حيات دائمه از روح مكنون
كه خداوند سبحانه و تعالى معروف است بآيات مذكورست بصنائع
موجودست بانوار معبودست بكلمات هيچ چشمى (اورا(2)) در نيابد و او همه
چشمى(3) در يابد ازليست محيط -

١٠ - (1)

از خانهٔ حقّ از فوس حقّ از بيت الله الوسيع جنيت كويد كه
رحمتهاى حقّ عدد نپذيرد هركه مُشرف شود بيك نظر ازو
سعيدش كرداند بسعادت آباد -

١١ - (1)

از سحاب مُتراكم از برق خاطف از رعد مقدّس از ملك لطيف
از قوّة مخيّمة كه در غيب مُنهَمِت در افق نور ميان شمس
و قمرست كه قرآن قيامتست و دنيا آيت بهشت و دوزخ است

٧ - (1) Sh.110, Q 45^a — (2) sic. — ٨ - (1) Sh.110, Q.45^b — (2) mq. Sh.
٩ - (1) Sh.111, Q.137^b — (2) mq. Q — (3) mq. Q. — ١٠ - (1) Sh.111, Q.138^a.
١١ - (1) Sh.111, Q.138^b.

خنک آنرا که معرفت خالق از معرفت مخلوقش مشغول کند

- ۱۲ - (۱)

از میثاق از برهان از مُجمع قرآن که خداوند سبحانه و تعالی صاحب آیا نست مُعید رُفات و مُحیی اموات است ازال مطویست بیمین او آباذ مکسور نزد او حق گوید تبارک و تعالی یعنی روز قیامت که مُلک مُلوکم واین آن روزست که همه روزها باز آن چه رفته است باز وی آید

- ۱۳ - (۱)

از یاقوت احمد از ضیا مُحمّد از صورت کاینه از شان مشهود از حق سبحانه و تعالی که گفت اَنا الحنّان و انا المنّان و انا الوَدُود بَسَم بنده و بنده (من)(۲) آنست که محمود باشد بذکر من و اسم من و محبّت من - [هم درین روایت گفت] هرکه بگوید "لا اله الا الله محمد رسول الله باخلاص واجب شد بهشت اورا و صلوة ورحمة و حسنات باقیات -

- ۱۴ - (۱)

از فهم مبین از قرآن مجید از محمد رسول الله صلی الله علیه و سلم از جبرئیل علیه السلم از حق جل جلاله . که هرکه دنیا فانی را شناسد مرا نشناسد وهرکه انس خلق شناسد مرا دوست ندارد وهرکه مرا دوست دارد نفع وضرّ دنیا نداند چون مُنّ در بنده مؤمن نگرم اورا نوري بینم چون بعضی ملایکة من -

۱۲ - (1) Sh. 112-113, Q. 139a — ۱۳ - (1) Sh. 113, Q. 139b. (2) Mq. Q.

۱۴ - (1) Sh. 113, Q. 140a.

(۱) - ۱۵ -

از طور از یاقوت از نور از صاحب میزان کهت مُلک و ملکوت
در صورت آدم و ذریت بیداست و خداوند جلّ جلاله ظاهر کرد
بصنایع و اسماء خود نزول سُبُحات او از بیدا شدن مُلکُ نزد
قرآن کبریا که اوراست. قَدْر و حسنات

(۱) - ۱۶ -

از خُضرة نبات از الوان انوار از حیات قدس که حیات
نزدیک میشود بر (۲) زمین (۱) مقدّس هر سال یکبار -

(۱) - ۱۷ -

از اسم عزیز از روح قدم از معنی محیط از حقّ جلّ جلاله
که واجبست روح مألوفین اهل محبّت را و مُخْلِص مجید من (۲)
راضیانرا و قدرت کافی من (۳) متوکّلانرا -

(۱) - ۱۸ -

از خُلق از ظلّ ممدود از مشاهد معظّم از نور فرید که حقّ هیچ
خُلق نیافرید باو دوستر از محمّد و عترت او صلوات اللّه علیهم
اجمعین ایشانرا خلق جنان کلّی -

(۱) - ۱۹ -

از بلاء و نعمت از قضا و قدر از رکن از صاحب رکن و یمین که
حقّ سبحانه و تعالی با بنی آدم میثاق بست بیش از جسد آدم
بهفت هزار سال ایشان ارواح بودند بحروف مُلک و ملکوت

---

۱۵ - (1) Sh. 114, Q. 140a - ۱۶ - (1) Sh. 114, Q. 140b - (2) Sh: هر روز
- ۱۷ - (1) Sh. 114, Q. 141a - (2) Sh. مر - (3) Sh. مز -
- ۱۸ - (1) Sh. 115, Q. 141b - ۱۹ - (1) Sh. 115, Q. 141b.

سخن کفتند وحقّ سبحانه و تعالی از کیف و حدّ منزّه‌ست اورا مثل نزیبذ او جنانست که خوذ کفت بازآل و آباد محیط اینست ایمان بامر او هم جون ایمان است بعین او اوراست حمد منصوب بجمیع انوار در جمیع آباد بمشیّت اوست اجساد بمجالست اوست حقیقت ارواح [است] (2) -

-٢٠- (1)

از مملوک بصیر از مُلک شاخص از مالك متدبّر از حیّ سمیع بصیر حقّ کفت جلّ جلاله که هرکه با من منازعة کند در جیزی که من بذو نداذه ام (2) ببیراهنی نودرو بوشم که بیش ازان نپوشیده است هرکه توبت نکند از رحمت خوذش خالی کنم و در دوزخ مکانی بنشانم که هرکز در و نکاه نکنم هرکه بمن بخشد آنجه من بذو داذه ام بخالص محبّت اورا مالك مُلکی کنم که [فنا] (3) فنا راه بذو نداند -

-٢١- (1)

از ساعت از ساعات از حسن از احسان از ارادت از حقّ جلّ جلاله که محبّت محبّان من بمحبّت من دلیل است ارادت اولیاء من بارادت من دلیل است و مشیّت عارفان بمشیّت من دلیل است هرجه هست بعلم و قدرت و ارادت منست -

---

١٩ - (2) mq. Sh.
٢٠ - (1) Sh. 116, Q. 142 a - (2) add. Sh: کند جون توبت کند تا توبة کند ام داذه باو ازانجه بستانم
(3) mq. Sh.
٢١ - (1) Sh. 116, Q. 142 b.

- ٢٢ - (١) (٢)

از ریح جنوب، از عین میم خازن، از عقاد من، از حُبُک از بروق
از حرمن بحر الشعاعی از شان وقلب کفنند حقّ سبحانه و
تعالی، هر شبی نزول کند بآسمان دنیا با اوتاد زمین سخن کوید
دیکر بابُدَلاء دیکر با والهان دیکر با مجتهدان نام همه بنویسد
روز جزا را ارواح بارواح و انوار بانوار بس بخیرات و برکات
زمین بُرکند انکاه بعزّ جلال عظمت غیب محتجب شود -

- ٢٣ - (١)

از رجب از عزّت از صاحب حجاب از خادم بیت المعمور از صاحب
سدر اقصی از سفیر اعلی که خداوند سبحانه و تعالی ارواح
مقدسه را جمع کرد نزول عیسی علیه السلام در زمین عرشی بنهاد
اورا و در آسمان عرشی بنهاد اورا حقّ سبحانه کتابی بنوشت دران
صلوة کبری و زکوة کبری و صیام کبری و حجّ اکبر و ان کتاب
بفارس ملایکه بسبرد کفت روشن کن باسم مَلِکِ قدیم -

- ٢٤ - (١)

از قوس الله المشرق بالانوار از مشارق از برج بروج از قطب
از صاحب سبابه الراح[2] بالانوار از مدبرات از حکمت قدیمه

(١) راجع ترجمة ابن الداعی (تبصرة العوام ص ٤٠٧) « خدا هر شبی - ٢٢ -
از اسمان با درّی بیضا ازاسمان بزمین اید تا سخن کوید با اَبدالان
و کسانیکه عاشق او باشند و نامهای ایشان نویسد تا روزیکه روح را بروح
و نور را بنور جزا دهد انکاه زمین را براز خیرات و برکات کند و بعد
ازان باعزّ و جلال و عظمت خود [فرود].

-(2) SR.116, Q.143a-
- ٢٣ -(1) SR.117, Q.144a-
٢٤ -(1) SR.118, Q.144b -(2) SR. الواح

از کلمهٔ متصله کبری که حق اول همه چیزهاست هرکه این شناخت نزد اوست ظاهر موفی همه چیز حق باطن همه چیز است هرکه این شناخت از حق بارُوحی است محیط هرکه مثل شمس است تسبیح کند -

-٢٥- (1)

از عین میزان سنه مایتین [و تسعین](2) از عصر خاطب سنه سبعا من المبعث از ولی قربت که خداوند راست جلّ جلاله " صنعی بعد از صنعتی و نظری بعد از نظری و انوار و ارواح بعض ببعضی متعلق تا روز قیامت هرکه صنعت توحید دریابد حق را سبحانه اسم اعظم گفت و بمقام عزیز قدرت رسید بعد از رفتنش از دنیا -

-٢٦- (1)

از هلال یمانی از طایر میمون از جُندره ملکی از نشر نشور از صورت خود از نور ثابت از وجود از زبان غیب لطیف از حق جلّ جلاله که مراد من از جمیع بندگان من تسبیح منست بفکرت و ذکر و طاعت من بصنعت و شکر من یا محبّت من بجمیع انوار -

-٢٧-

از صورت حسنه از جمعه قایمه از شاهد کعبه که حق راست سبحانه در هر روزی و شبی سیصد و شصت لمحة در هر لمحة روح حبیبی از احبّا نزد خود برد و بدل آن یکی از خلصاء خویش باز کند و رحمت کند بنظر خود بحبیب خویش بهفتاد هزار از ان کسانی که دعوی دوستی آن دوست کنند -

---

٢٥ - (1) Sh. 118, Q. 145a - (2) mq. Q; add. Sh. — Comm (trad.) بعد از دویست ونود سال -
٢٦ - (1) Sh. 118, Q. 145b -
٢٧ - (1) Sh. 118, Q. 146a.

(1)

فصل فی ادلّة اسناده تا بدین جای بود اسناد الهامی
حسین بن منصور الحلاج (علم) غریب قتیل سیف غیرت قربان عاشقان تصوف
رحمة الله علیه بقدر وسع خاطر بحور انرا شرحی گفتم و نمودیمی از تماطیر
خزاین قلب محمد بسرّ نور الهام و برهان بلسان عرفان شرحی کردم
صواب درین معنی از ان ارشاد رشد و توفیق حق است و خطا و زلل
از جهل و نایافت این کمترست و انچه توانستم در اثنای سخن مشکلات
اسناد را و معانی خبررا شواهد شرعی نُبذه بیان کردم و بدان زبان مُنکر
بستم تا اگر از سر جهل گوید که حسین منصور درین معنی دعوی نبوّت
میکرد احکام نبوّت فرا پیش داریم و از شواهد شرعی ان حقائق را ادلّه
اوردیم ....
امثال این اخبار و آیات بیش از آنست که در عدد آید در صحّت روایات
حسین از کثیری بقلیلی اهل فهم را قناعت کردیم چون حال چنین است
حجّت منکر منقطع شد که سامع غیب را بسمع غیب در نطق غیب شنیدن
طعن زند زیراکه او بجهل و غباوة محجوبست از مشاهده کبری انچاکه
اهل حقّ از خطاب بزبان شنوند چنانکه وصف دلها مختومه کرد .
بضلالت اهل زیغ را گفت «وقالوا قلوبنا فی اکنة مما تدعونا الیه و
فی اذاننا وقر» (Kor. XLI, 4)[2]

(1) Sh. 120, Q. 147ᵃ.
(2) Sh. 121, Q. 148ᵇ.

كتاب التعرّف لمذهب اهل التصوّف للكلاباذى

1° (ms QA f° 5b):

قال بعض الكبار من غضّ عن الله طرفة عين لم يهتد الله ابدا

2° (suite):

وقال الكبار لا يمنعوا العلم اهله فيظلموهم ولا يصفوه
عند غيره فيظلموه (راجع ابن عربى، محاضرات ج ١ ص ٨٠)

3° :

قال بعض الكبار مثل العبارة مثل القىء لما انّ ما هو من الغذاء
يوافق الطبع فيفرح الطبع وما هو منه ما يوافقه يصير العبارة
ولما انّ لمال الغذاء لو صحّت الطبيعة لخربت الطبيعة وهلكت
فلهذا لمال المشاهدة لو صحّت السرّ فيصير الكلّ عبارة لخرب
السرّ وهلك .

4° (Ibid f° 15a QA):

«قال بعض الكبار انّ معنى ما روى عن رسول الله صلعم «انه ليغان
على قلبي وانى لأستغفر الله فى كلّ يوم سبعين مرّة»(1) وفى رواية
«مائة مرّة» هو ان استغفاره من مقام الوقوف مع الطاعة التى
هو فيها فانّ(2) كلّ طاعة كان يفعلها رأى نفسه مقصّرة فى الخدمة
السابقة لانّه لم يعمل شيأ وكان حاله مع الله دائماً على التزائد

5° (QA):

قال بعض الكبار قيمة المرء همّته فمن كانت همّته دنياه فقيمته ما
يخرج منه ومن كانت همّته اخراه فقيمته اخراه ومن كانت همّته

- 4 - (1) hadith accepté par Kharrāz (Subkī, II, 124) et rejeté par Sarrāj (Luma', ms. ed Nicholson p. 373 l. 10) (cf. Subkī, II, 123) — (2) ce que résuma Kāfī ? (Subkī II, 124)

مولاه فلا قيمة له لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ولهذا لمّا غمض
رسول الله صلعم عينه عن الكونين جاء فى حقّه « ما زاغ البصر
وما طغى » (Qor. LIII, 17) اى " ما زاغ البصر الى الدنيا وما طغى
الى العقبى "

6° (Oxf. f° 17°).

قال بعض الكبار فى جواب الشبلى رحمه الله قول الملائكة « ما عبدناك
حقّ عبادتك » (الحديث[1]) رؤية العبادة مع التقصير منه " وهذا
مقام الملائكة واما العارف من الانس فلا يعتذرون من التقصير
لانّ الاعتذار منه انما يكون ان لو كان هناك فعل والعارف لا يرى
من نفسه فعلاً حتّى يعتذر من التقصير"[2]

7° (Oxf. f° 22ᵃ, Wien f° 25ᵇ, QA):

قال بعض الكبار فى كلام له [وهو حسين بن المنصور رحمه الله ذكر
فى كتاب يقال له " نفى التشبيه " كلمات ذكرها صاحب الكتاب (اى
الكلاباذى) منها] :
لَمْ يسبقهُ قَبْلُ ، ولا يَقْطَعهُ بَعْدُ ، ولا يُصَادِرُهُ مِنْ ،
ولا يوافقهُ عَنْ ، ولا يُلاصِقهُ إِلَى ، ولا يَحُلُّهُ فِي ، ولا يُوَقِّتُهُ إِذْ ،
ولا يُؤامِرُهُ إِنْ ، ولا يُظِلُّهُ فوقَ ، ولا يُقِلُّهُ تَحْتَ ، ولا يُقَابِلُهُ حِذَاءُ ،
ولا يُزاحِمهُ عِنْدَ ، ولا ياخذه خَلْفَ ، ولا يحدُّهُ أَمامَ ، ولا يُظْهِرهِ قَبْلُ ،
ولا يُفنيهِ بَعْدُ ، ولا يَجْمَعهُ كُلُّ ، ولا يُوجِدهُ كانَ ، ولا يُفْقِدهُ لَيْسَ ،
ولا يستره خَفَاءٌ ، تَقَدَّمَ الحَدَثَ قِدَمُهُ والعَدَمَ وجودهُ والغايةَ أزلهُ ،
إنْ قُلْتَ « متى » فقد سَبَقَ الوقتَ كونه ، وان قُلْتَ « قَبْلُ » فالقبل
بَعْدَهُ ، وان قُلْتَ « هو » فالهاء والواو خَلْقُهُ ، وان قُلْتَ « كيف » فقد
احتجب عن الوصف ذاته ، وان قلتَ « اين » فقد تقدّم المكان وجوده ، لو

– 6 – (1) cfr. comm. d'Ibn Yazdanyâr (in Sha'râwî, *Tabaqât*, I, 113) – (2) cfr. Hallâj, in *Akhbâr*, n° 7 (حياء الذنوب)

ان قلتَ "ما هو" فقد بَايَنَ الاشيآء هويّتُه [1]، لا يجتمع صِفَتان لغيره في وقتٍ، ولا يكون بها على التّضادّ، فهو باطن في ظهوره [2] ظاهر في استتاره فهو الظاهر الباطن القريب البعيد امتناعاً بذلك عن الخلق ان يُشَبِّهُوهُ [الخلق]، فِعْلُه من غير مُباشرة، و تفهيمُه من غير مُلاقاة، و هدايتُه من غير ايماءٍ، لا تُنازِعُهُ الهِمَمُ، و لا يخالطه الافكار، و ليس لِذاته تكييفٌ و لا لِفعْلِه تكليفٌ [و اجمعوا انّه لا تدركه العيون و لا تهجم عليه الظّنون، و لا يتغيّر صفاتُه و لا تتبدّلُ اسمآؤهُ لم يزل كذلك و لا يزال كذلك، هو الاوّل والاخر، والظاهر والباطن وهو بكلّ شيء عليم وهو السميع البصير" (Qor. XLII, 9)]-

-

8° (QA) : (chapitre : قولهم في الصفات) :

وقال بعض كُبَرَآئهم في كلامٍ لَهُ " مَن تَكَلَّمَ بالحروفِ فهو معلول، ومن كان كلامُهُ بِاعتِقَابٍ فهو مضطرّ " -

-

9° (QA = Oxf. f° 34ª) : (chapitre : في الاستطاعة) :

قال بعض الكبرآء مَن لم يؤمن بالقدر، فقد كَفَرَ، و مَن احال المعاصي على الله تعالى، فقد فَجَرَ [3]

- -

10°

قال الكبار اذا الحرّت المحبّة للمحبّ يغلب مشاهدة المحبوب على سرّه

- 7 - (1) à partir de "كيف" et jusqu'ici nous avons préféré le texte QA au texte d'Oxford, qui donne : فها! لا كيفيّة لهُ، ولا يسال عنه به، ولا يسال باينَ، ولا يسال عنه بما هو voici ! فلا يطلب بما هو، فلا يُعرَف ماهيّتُه من شيء من الاشياء -

(2) cfr. Makkî, Qût, II, 85-87. — 9 — (3) syn. de كفر : cfr. Qor. LXXX, 41 ; ce mot est à restituer à Sahl (ms Köpr 727).

بحيث لا يكون له شعور بنفسه و بحبته -

11° (QA):

قال بعض الكبار يسلب لذة المعرفة

12° (QA):

و انشدوا لبعض الكبار

من رامه بالعقل مسترشداً ٬ اسرحه فى حيرة يلهو
شاب بتلبيس اسراره ٬ يقول من حيرته «هل هو؟»

13° (QA):

قال بعض الكبرآء من اصحاب الطريقة «لا يعرفه الا من تعرّف اليه و لا يوحّده الا من توحّد له ٬ و لا يؤمن به الا من لطف له ٬ و لا يصفه الا من تجلى لسره» -

14° (Oxf. 39b = QA):

و قال الكبار من افشى بسرّ الحقّ الى الخلق ٬ و اراد ان يحفظ ذلك الوقت عليه ٬ فانزل عليه بلآء لا يطيقه الكون ٬ و [ان] لم ينزل عليه بلآء ٬ فذلك علامة أخذ ذلك الوقت منه -

15° (Oxf. 40b-41a = Wien 57b = QA):

و قال بعض الكبرآء فى ابيات له (1)

لم يبق بينى وبين الحقّ تبيانٌ ٬ و لا دليل و لا آيات برهان
هذا تجلى طلوع الحقّ نائرةً ٬ قد أزهرت فى تلألئها بسلطان
كان الدليل له منه اليه به ٬ من شاهد الحقّ فى تنزيل فرقان
كان الدليل له منه به و له ٬ حقاً وجدناه بل علماً بتبيان
هذا وجودى و تشريحى و معتقدى ٬ هذا توحّد توحيدى و ايمانى
هذا عبارة أهل الانفراد به ٬ ذوى المعارف فى سرٍّ و اعلان
هذا وجود وجود الواجدين له ٬ بنى التجانس اصحابى و خلانى

(1) و قال [الحلاج] رحمه لو لم يبعث محمد عم لتكمل الحجة على جميع الخلق و لان يرجو الكفار النجاة من النار و انشد لنفسه «لم يبق الخ» - (المناقب للكعبى) -

16° (suite de 15°) ; (Wien 59°) :

قال بعض الكبراء انّ الله [تعالى] عرّفنا نفسه بنفسه و دلّنا على معرفة نفسه بنفسه فقام شاهدُ المعرفة بالمعرفة بَعْدَ تعريفه المعرّفة بها -

17° (suite de 16°) :

و قال بعض كبار المشائخ البادى من المكوّنات معروف بنفسه لتجيير العقول عليه والحقّ اعزّ من ان تهجم العقول عليه وانّه عرّفنا نفسه الّا ربّنا « أَلَسْتُ بربّكم » (Qur. VII, 171) ولم يقل « من انا » فتهجُمَ العقول عليه حين بداء معرِّفًا فلذلك انفرد عن العقول و تنزّه عن التحصيل -

18° (Oxf. 44ᵇ)

و قال الكبار مددُ ضياء الشمس من العرش و مدد ضياء الروح من الحقّ ، فلو امسكَ العرش مدده عن ضياء الشمس لأسودّت [من ذلك] ، ولو امسكَ الله [تعالى] مدده عن الروح لأسودّت الروح وهو معنى قوله عم « ان الله تعالى فى قلب كلّ مؤمن ثلاثمائة و ستّين نظرة كلّ يوم وليلة -

19° :

قال الكبار ليس الهلاك إلّا فى التدبير ، وليس النجاة الّا فى التفويض

20° :

قال الكبار[1] ما رجع مَن رجع الّا عن الطريق فامّا الواصلون فانّهم لا يرجعون -

21° :

قال الكبراء للعارف نظرتان نظرة الى نفسه و نظرة الى ربّه ، اذا نظر الى نفسه افتقر واذا نظر الى ربّه افتخر -

22° (Oxf. 60ᵃ)

قال بعض الكبراء من تكلّم بالدقائق ولم يتبعها بالحقائق ولم يرد العلائق فهذا المدّعى -

و العوائق فهو قريب من الشيطان يُلقّنه الحكمة لافتنان الخليقة -

23°:

قال ابو القاسم فارس بن ابي الفوارس البغدادى "الايمان هو الذى يجمعك
الى الله و يجمعك بالله و المؤمن متوحّد". و سُئل بعض الكبرآء عن
الايمان فقال "الايمان من الله لا يزيد ولا ينقص ومن الانبيا يزيد
ولا ينقص ومن غيرهم يزيد و ينقص" -

24°: (chapitre: الوَجْد): (Oxf. 60b):

قال بعض الكبار[1] معناه (اى الوُجْد) ان يكون مشاهدًا للحقّ في كلّ وقتٍ
الوجد الحُرقة فان المشاهدة على الدوام يوجب الحرقة على الدوام
لان كون العبد يذهب بالمشاهدة و يصير محترقًا -

25°: (chapitre: الفقر):

قال بعض الكبرآء الفقير هو المحروم من الارفاق و المحروم من
السؤال لقوله تعالى "لا اقسم على الله لا بره فدلّ انه لا يقسم (sic)
اى لوقوع اقسامه (n'est pas un verset coranique)

26°: (même chapitre):

سُئل بعض الكبرآء ما الذى منع الاغنيآء عن العود بفضول ما عندهم
على هذه الطائفة؟ فقال ثلاثة اشياء احدها ان الذى فى ايديهم
غير طيّب وهولاء خالصة الله و ما اصطنع الى اهل الله مقبول و
لا يقبل الله الّا الطيّب، و الثانية انّهم مستحقّون فيحرم الآخرون
بتركة العود عليهم والثواب فيهم، و الثالثة انّهم مرادون بالبلآء
فيمنعهم الحقّ عن العود عليهم ليتمّ مراده فيهم

26 bis (" ") (suite de 26°):

سمعت فارسا يقول قلت لبعض الفقرآء مرّة ورأيت عليه اثر الجوع
والجوع[1] "لِمَ لا تسأل الناس فيطعموك؟" فقال "اخاف ان اسألهم
فيمنعوني فلا يفلحون" -

- 24 - (1) cf. Fâris, in Baqlî, tafsîr, ap Qor. XXXIX, 57. — 25 - (1) Sohrawardî, 'awârif, IV, 245: الضرّ.

27° (chapitre : الخوف) : (Oxf. 78b) :

قال بعض الكبرآء أنّ النفس اخبث من سبعين شيطاناً

28° (chapitre : الشكر) :

قال بعض الكبرآء(1) الشكر هو الغيبة عن الشكر برؤية المنعم

29° (id.) (suite de 28°) : (Oxf 81a, Wien 133a) :

كان بعض الكبرآء يقول في مناجاته " اللهمّ انكَ تعلم عجزي عن مواضع شكرك ، فأشكرْ نفسك عنّي فانّه الشكر لا غير "

30° (chapitre : التوكّل) :

قال بعض الكبار حقيقة التوكّل ترك التوكّل وهو ان يكون الله لهم حيث كان لهم اذ لم يكونوا موجودين

31° (id.) (suite de 30°) (Wien, 135a) :

قال بعض الكبار لابرهيم الخوّاص " الى ماذا ادّى بك التصوّف ؟ " - قال " الى التوكّل " - فقال " ويحكَ بعد تسعى في عمران بطنك ! "

32° :

قال بعض الكبار الذكر طرد الغفلة فاذا ارتفعت الغفلة فانت ذاكر وان سكتّ .

33° (Wien 141b)

سمعت ابا القاسم البغدادي يقول سألت بعض الكبار " ما بال نفوس العارفين تتبرّم بالاذكار وتستروح الى الافكار وليس الفكر يفضي الى مفخر ، ولا ذكاها اعواض تسرّ ؟ " - فقال " انهم استصغروا ثمرات الاذكار فلم تحملها عن ملاحظاتها ، وبهرها شرف ما وراء الافطار فبغيتها عن ألم مجاهداتها "

34° (Wien, 143a)

انشدونا لبعض الكبار

— 28 -(1) probablement Mohammad ibn 'Alî al Tirmidhî — 30 -(1) cf. Sal 5 — 32 - cité in Kalâbâdhî ... f 581b.
([illegible])

أَنْتَ المولهُ لي لا الذِكر وَلَّهَنِي ، حاشى لقلبي ان يعلق بهِ ذِكري
الذِكر واسطةٌ تحجبك عن نظري ، اذ توشحه من خاطري فِكري

35°: (Oxf 86°).

قوله الأُنس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة

36°. (chapitre : الاتّصال) :

قال بعض الكُبار الاتّصال ان لا يشهد العبد غير خالقهِ و لا يتّصل بِسرّهِ لغير صانعه ـ

37°: (Oxf. 87°):

وقال الكبراء انّ للمؤمنين في القيامة رؤية الله تعالى قبل ان يمرّوا على الصراط ليكونوا مغلوبين في مشاهدة الحقّ اذ دخلوا جهنّم و مرّوا عليها لم يكن لهم ضرّ من ألم الافتراق

38°:

قال بعض الكبار المحبّة لذّة ، و الحقّ لا يُلتذّ به لانّ مواضع الحقيقة دَهَش[1] و استيفاء و حيرة

39°:

انشدونا لبعض الكبار

أَبْدَى الحجابَ فَذَلَّ في سلطانه ، عِزُّ الرسوم وكلّ معنى يَحْضُرُ
هيهات يُدْرِكُ بالوجود وانّما ، لهب التواجد رَمْزُ عَجْزٍ يَقْهَرُ
لا الوجد يُدْرِكُ غير رَسْمٍ دائرٍ ، و الوجد يَدْثُرُ حين يَبْدُو المنظر
قد كنت أُطْرِبُ للوجود مُرَوَّعًا ، طورًا يُغَيِّبُنِي طورًا أُحْضَرُ
افنَى الوُجودَ بشاهدٍ مشهودُهُ ، افنَى الوُجُودَ و كلّ معنى يُذْكَرُ

40°:

كما جاء عن بعض الكُبار انّه قال "لو قطّعتني بالبلاء أَرَبًا أَرَبًا ما ازددتُ لكَ الّا حُبًّا حُبًّا"[1]

---

(1) قال ابو على الدقّاق «المحبّة لذّة و مواضع الحقيقة دهش» (القشيرى رسالة طبع ١٣١٨ ص ١٧١) - 38 -
- 40 - cf. ms. Londres 888, f. 341a.

41°

و انشدونا لبعض الكبار

كفاكَ بِأَنّ الصحو أَوْجَدكَ انّنى[1] فكيف بحال السُكْر و السُكْر أَجْدَرُ

فحالاكَ لى حالان صحوٌ و سَكْرَةٌ فلا زِلْتُ فى حالتَى[2] أَصْحو و أَسْكَرُ

42° (Oxford 95ᵃ):

سئل بعض الكبار عن الجمع ما هو فقال جَمْعِ الاسرارَ بما ليس منها[α] بُدٌّ[3] و هو الحقّ فهى الاسرار فيها ليس منه نَدٌّ و قَهرُها فيه إِذْ لا شبه له و لا ضدّ فنصير[4] مجموعًا بالحقّ

43°.

و انشدونا لبعض الكبار

الجمع افقدهم من حيث هم قِدَمًا و الفرق أَوْجدهم حينًا بلا أَثَرِ

فاتّحدت نفوسهم والفوتُ فَقْدُهُم فى شاهدٍ جمعوا فيه عن النَشَرِ

وجَمْعُهُم عن نعوت الرسم محوُهُمُ عمّا يُؤَثّره التلوين بالغِيَرِ

و الحين حالٌ تلاشتْ فى قديمهم عن شاهد الجمع اضمارٌ بلا صُوَرِ

حتّى تُوافَى لهم فى الفرق ما عُطِفَتْ عليهم منه حين الوقت فى الحَضَرِ

فالجمعُ غَيْبتهمُ و الفرق حَضرتهم و الوجدُ و الفَقْدُ فى هذين بالنَظَرِ

44°.

قال بعض الكبار علامة تجلّى الحقّ على الاسرار هى[5] ان تشهد السرّ ما سُلِّطَ عليه التعبيرُ او يحويه الفَهْمُ فمن عبّر او فهم فهو خاطر الاستدلال لا ناظرُ إِجلالٍ

45°.

و انشدونا لبعضهم

اذا ما بَدَتْ لى تعاظمتُها فأَصْدُرُ فى حال من لم يَرِدْ

(1) sic MA — ms. أَوْجدُ ما لهُ. (2) sic MA — ms. : حالتى. (3) sic ms. بأنْ ليس منه بدّ. (4) corr.; ms. : فنصير. (5) corr.; ms. هو.

— 41 — cité par al 'Orfî Sharh al shifâ, ... — 42 — (α) p. à : منه —

أَجِدُهُ اذ أَغيبُ عَنّي بِهِ ، و اشهدُ وَجدى له قد فُقِدْ
فلا الوجدُ يشهدنى غيره ، ولا انا اشهدُهُ منفرِدْ
جُمِعتُ و فُرِّقتُ عَنّي بِهِ ، فَفَرْدُ التواصل مَثنى العَدَدِ (1)

46° :

انشدونا لبعض الكبار سرائر الحق لا تبدو لِمُجتَنِبِ ، اخفاه عنكَ فلا تَعرِضْ المختفيه
لا تُعنِ نفسكَ فيها لستَ تدركُه ، حاشى الحقيقةِ ان تبدو مَتُوقِيه

47° :

قال بعض الكبار البقاء مقام النبيين عم أُلبِسوا السَّكينة لا يمنعهم ما حلّ بهم عن فرضه و لا عن فضله "ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء" (Qur. V, 59) و الباقي هو ان يصير الاشياء كلّها شيئاً واحداً فيكون كلّ حركاته في موافقات الحقّ دون مخالفاته فيكون فانياً عن المخالفات باقياً في الموافقات

48° (Oxf. 101a = QA) (chapitre : حقائق المعرفة) :

قال بعض الكبراء المعرفة إحضار السّرّ بصنوف الفِكْرِ ، في مراعاةِ مواجيد الاذكار ، على حَسَبِ توالى اعلام الكشوف -

49° :

قال بعض الكبار اذا عرّفه الحقّ ايّاه اوقفه المعرّف حيث لا يشهد محبّةً ولا خوفاً ولا رجاءً ولا فقراً ولا غنى لانّها دون الغايات والحقّ وراء النهايات -

50° :

انشدونا لبعض الكبراء
راعيتنى بالفاظٍ حتّى ، حُميتُ عن مُرتَعٍ وبيّ (1)
فأَنتَ عند الخِصام عُذرى ، و في ظمأى فأنت ريّي

— 45 — (1) Qoshayri, Risâlah, C. 1318, p. 43 donne les vers 1 et 4 ; et p. 172 le vers 1. cf. Shathiyât, ms QA, 159a.
— 50 —— (1) اى معيل من بيت الارض يوبا (شرح للسهروردى)

اذا استطى العارفُ المعلّى بِسرًّا الى مَنْظرٍ علىّ
و خاض في أبحُرٍ غزارٍ تَفيضُ بالحظر الوَحيّ
فضّ ختام الغيوبِ عمّا يُحيّي فواد الشجيّ الولىّ
مَن حارَ في دهْشَة التلاقي ، أبصرته ميتًا كحيّ

52° (Faydiyah 202a) (Oxf. 105a):

سئل ابو السّوداء بعض الكبار «هل للعارفِ وَقتٌ ؟» قال لا! قال لِمَ ؟ قال لانّ الوقت فَرجة تنفّس عن كُربةٍ و المعرفة امواجٌ تَغُطّ و تَرفعُ و تحطّ فالعارفُ وقتُه اسْوَدُ ومُظلمٌ ثم قال

شرطِ المعارف محو الكلّ منكَ اذا بدا المريدُ بِلحظٍ غير مُطّلِعِ

51°

قال بعض الكبراء التوحيد إفرادك متوحّدا وهو أن يشهدك الحقّ اياكَ . وقال فارس لا يصحّ التوحيد ما بقيت من التجريد ..

53° (chapitre : المجاهدات والمعاملات):

- قال بعض الكبراء التعبّد اتيان ما وَظّفَ الحقُّ على شرطِ الواجب و شرطِ الواجب الاتيانُ به على غير مطالعة عِوضٍ وان شهدته فضلاً بل يستوفيك عن رؤية الفضل والعوض ما الله عليك [وهو وجوب حقّ الله عليك](1) في العمل (لما ذكر ان اجتهاد المُريد ~~سيَنبق~~ سبق كشوفه و كان الغالب من حال القوم ذلك)(2)

54°

قال بعض الكبار(3) لجنيد و هو يتكلم على الناس «يا ابا القاسم! انّ الله لا يرضى من العالم بالعلم حتى يجده في العلم [فان كنتَ في العِلم فالزم مكانك و الّا فانزل](4)» فقام جنيد ولم يتكلم على الناس شهرًا ثم خرج فقال و لولا انّه بلغني عن النبي صلعم انّه قال «في اخر الزمان

(1) add. marg. 2 A — (2) add. Fātiḥ 2661 — (3) وهو ابو الحسين النوري (comm. Sonawī). (4 add. Fātiḥ 2661 —

يكون زعيمُ القوم ارذلهم" ما تكلمت عليهم » - وقال جنيد "لم اتكلّم على الناس حتّى اشار علىّ ثلاثون من البدلاء" انك تصلح ان تدعو الى الله عزّ وجلّ ». - «

55°

قيل لبعض الكبار "ما لك! لا تتكلم على الناس » فقال « هذا عالَم قد أدْبَرَ وتولّى والمُقْبِل على المُدْبِر أَدْبَرُ من المُدْبِر » -

56°

قال بعض الكبار من تكلّم عن غير معناه فقد تحمّر في دعواه قال الله تعالى « كمثل الحمار ...... » (Cor. LXII, 5) -

57° (Faydiyah 221[b]):

كان ابو المغيث لا يَستَنِدُ ولا ينام على جُنبه وكان يقوم الليل كلّه واذا اغلبتهُ عينه قعدَ ووضع جنبيهُ على ركبتيه فيغفو غفوةً فقيل له « ارفقْ بنفسكَ! » فقال والله ما رَفَقَ بي رفقًا [ترفقًا ورحمةً به] امّا سمعت سيّد المرسلين يقول "اشدّ الناس بلآءً الانبيآء ثم الصدّيقون[1] ثم الامثل فالامثل »[α]

58° (Faydiyah 224[a]):

سمعتُ بعض اصحابنا يقول سمعت محمد بن سعدان يقول خَدَمْتُ ابا المُغيث عشرين سنةً فما رايته اسف على شيء فاته او طلب شيئًا فقدَه - قيل انّ ابا السّوداء كان وقف سنتين ..

59° (Faydiyah 229[a]):

سمعتُ بعض اصحابنا يقول سمعتُ محمّد بن سعدان يقول سمعتُ بعض الكبراء يقول " ربّما اغفُو[2] غفوةً فأُنادى « أَتنامُ عنّي؟ ان نمتَ عنّي لأضرِبَنّكَ بالسياط »

(1) add: ثم الاولياء (sic?) - (2) اغفيت : P. correct grammaticalement (comm. Qonawi) selon Ibn Sikkit. — . 57° — (α) hadith cité Kharkushi, Tahdhib, f. 231a; cf. Baqli, Shathiyat, ms. Shahid 'Ali, p. 6, 12. —

60° (Faydîyah 237ª) :

قال ابو عبد الله محمد بن سعدان سمعت بعض الكبرآء يقول كنت
يوما جالسًا بحذآء البيت(1) فسمعت انينًا(2) من البيت "يا جُدُر تنحى
عن طريق احبّآئى فمن زارك بك طاف حولك ومن زارنى بى طاف
عندى" -

(1) الكعبة
(2) اراد بالانين الصوت الخفي (comm. Donawi).

—

Add. 61° : (Faydîyah 212ª) :

[قوله فى قوله تعالى "ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم * (Qur. IX, 112)
و اموالهم بانّ لهم الجنّة » قال ليعبدوه بالرقّ لا بالطمع
اى قال بعض الكبرآء ايضا فى قوله تعالى [و العامل فى الجارّ
و المجرور](1) هو قوله قال و المعنى ان اللّه تعالى اخبر انه « اشترى ..
.... و اموالهم » تنبيهًا لهم على انّهم ارقّاء لا يملكون شيئًا
ليكون عبادتهم بالرقّ المحض .. -

61° — (1) [le régissant est au génitif prépositionnel].

حقائق التفسير للسلمى

1 [الفاتحة] I,1 «بسم الله ...»

قال الحسين قول «بسم الله» منه بمنزلة «كن» منه، فاذا
أمنت[1] احسنت ان تقول «بسم الله» تحققت الاشياء بقولك
«بسم الله» كما يتحقق بقوله «كن» -

- 2 - [«] [1] I -

سئل الحسين بن منصور هل ذكره احدٌ على الحقيقة؟ فقال
كيف يُذكر على الحقيقة من لا أمدَ لكونه ولا علّة لفعله
ليس له دَرَاكٌ ولا لغيبه هَتّاكٌ لهُ من الاسماء معناها
والحروف مجراها اذ الحروف مبدوعة والانفاس مصنوعة و
الحروف قول القائل تنزّه عن ذلك من الاحوال[1] خلقه[2] رجع
الوصف الى الوصف وعمى العقل عن الفهم والفهم عن الدرك و
الدرك عن الاستنباط ودار الملكُ فى المُلكِ وانتهى المخلوق
الى مثله عدا[3] قدرهُ الظنّية[4] وذها نورهُ العينية[5] —

- 3 - [البقرة] - II,14 - «...... يستهزئ بهم (اى يحسن)»

قال الحسين "كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا أظلم عليهم

- 1 - YJ seul le donne ici - les autres mss. le donnent au verset XXVII, 29 - cf. Ibn 'Arabî "Fotûhât" II, 139 - Jamâl... al Tirmidhî | 'Abd al Karîm Jîlî "al Kahf wa al Raqîm".
" (1) manque K.91 -

- 2 - (1) YJ: احوال - (2): « اى ذاتا » (note de K 92) - (3) K.91: عرا - (4) sic: YJ, QA - Azh., K.91, K.92 ont: « الظنة » - (5) Azh. الغيبة - QA: العينه (sic) - la leçon d'YJ a été préférée -

- 3 - K 91 ——

قاموا » (Qur. II, 19) قال اذا «اضاء لهم» مرادهم من الدنيا و الدين

الفوه «مشوا» فيه و اذا اظلم عليهم ، من خلاف بعقولهم «قاموا»

مجهولين -

- 4 - ["] - II, 51 - « فتوبوا الى بارئكم »

قال ابن[1] منصور ما شرع الحق اليه طريقا إلّا و اوّلته[2] التلف

قال الله تعالى «فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا[3] انفسكم» فما دام

يصحبك[4] تمييزك و عقلك فانت في عين الجهل حتى يضلّ

عقلك و يذهب خاطرك و تفقد سبيل[5] اذ ذاك «عسى» و «لعلّ» -

- 5 - ["] - II, 51 - « " »

وقال ابن منصور «توبوا الى بارئكم فاقتلوا[1] انفسكم» التوبة

محوُ البشرية باثبات الالهية[2] و فناء النفوس[3] عمّا دون

الله تعالى و عن الله تعالى حتى يرجع الى اصل العدم[4] و يبقى

الحقّ كما لم يزل -

- 6 - ["] - II, 109 - « فاينما تولّوا فثمّ وجه الله »

قال ابن منصور وَجْهُهُ حيث تَوجّهتَ و قَصْدُهُ اين قَصَدتَ[1]

و قال هذا مثل إبداء[2] الحقّ للخلق كمثل الهلال يُرى من جميع

الاقطار و يحتجب بالرسوم و الاثار فاذا ارتفعت الرسوم صار

ناظراً ولا منظوراً -

- 4 - (1) ms. K. 91 ابو (sic!) - (2) sic. K. 91 - Azh : اوله - (3) نسبتك . Baqlî -

- 5 - . (2) sentence reprise par Fâris (sentence citée par Sulamî un peu plus bas, pour le même verset).
(3) Berlin قتل النفس - (4) Baqlî : القديم -

- 6 - (1) : R f° 18ª : فقدت این فقده " - (2). K. 91 : ابدا -

- 7 - [البقرة] . II,256 - « .. الله لا اله الّا هو الحىّ القيّوم »
سئل ابن منصور [رحمه][1] عن هذا فقال « لا اله الّا الله ، يقتضى
شيئين : إزالةُ العلّة عن الربوبيّة ، و تنزيهُ الحقّ عن الدرك »

- 8 - [البقرة] (multi.) II,256 - « ..وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السموات والارض »
قال [ابن][1] منصور فى قوله « مَن ذا الذى يشفع عنده إلّا باذنه »
قال فأىّ الشفيع[2] اى من لا يسعه غيره . ولا يحجبه سواه ؟ »

- 9 - [آل عمران] - III,16 - « شَهِدَ الله انه [لا اله إلّا هو] . »
و قال ابن منصور لِرَجُلٍ « أَ تَشْهَدُ فى الاذان ؟ » قال « نعم »
قال « أَلْحَدْتَ مِن حيثُ وَحَّدْتَ فى تَشَهُّدِكَ حين شهدتَ
للّهِ تعالى و للرسول [عم][1] و لم نُفَرِّق بينهما حتّى تشهد للّه
[تعالى][2] بالتعظيم و للرسول [عم][3] بالبلاغ والتسليم عند ذلك تاهت
الاسرار فيها وراء الغير ولا غير[4] -

- 10 - (multi.) - قال المزنى (رحم)[1] دَخَلَ ابنُ[2] منصور [رحمه الله مَكَّةَ][3]
فسئل عن شهادة الذرّ[4] للحقّ بالوحدانية [و][5] عن التوحيد فتكلّم
فيه حتّى نسينا التوحيد فقلنا « هذا يليق بالحقّ ؟ » فقال هذا يليق
به من حيث رضى به نعتاً [و امراً][6] و لا يليق به وصفاً ولا
حقيقةً كما رضى بشكرنا لِنِعَمِه[7] و أنّى يليق شكرنا بِنِعَمِه -

- 11 - (multi.) وقال وما دُمْتَ تشيرُ فلستَ بموحِّدٍ حتّى يستولى الحقُّ
على إشارتك بإفنائك[1] عنك فلا يبقى منشيرا[2] ولا إشارةً ».

- 7 - (Azh. - Köpr. 91 - Baqlî MB f° 33^b - (1) add Baqlî KB f° 21^b -
- 8 - (1) omis Baqlî MB f° 34^a - (2) sic. K.91 - Azh. « واىّ شفيع » - id. Baqlî KB f° 22^a.
- 9 - texte ponctué et vocalisé YJ - (1) add. en marg. Azh. - (2) mq. YJ - (3) add. YJ. (4) ? Azh, K.91 - Baqlî MB f° 46^a - YJ. porte العين ولا عين -
- 10 - (1) add. Baqlî MB f° 47^b - (2) corr. Baqlî MB l.c., KB 29^b - Azh. « ابو » - (3) mq. Azh., K.91. (4) K.91, Baqlî - Azh: الربّ - (5) suppr. K.91 - (6) add. Baqlî - (7) K.91. Azh: فشكرنا النعمة -
- 11 - (1) Azh K.91 ; YJ et Baqlî ont : بإفنائها - id. Bîrûnî
(2) YJ : منتبر - Bîrûnî, Hind, 43 : id -

12 - [ ] - (suite) III, 16 - «... هو العزيز الحكيم ...»

قال الحسين في قوله تعالى «شهد الله انّه لا اله إلّا هو»
شهادةَ لِنَفْسِهِ ان لا صانع غيره آمَنَ بِنَفْسِهِ [قيل ان يؤمن به
بما وصف من نفسه فهو المؤمن لغيبه الداعى الى نفسه و الملائكة
مؤمنون اى يشهد به و بغيبه داعين اليه و المؤمنون مؤمنون
به و بغيبه داعون اليه و كُتُبِه و رسله فمن أَمَنَ بِهِ فقد
آمن بغيبه و كلّما في القرآن فما يشير الى غيبه فانّما يشير بِنَفْسِهِ
الى غيبه ولا يعلم غيبه إلّا هو]

13. [ ] III, 25 - «قُلِ اللهمّ مالكَ المُلْكِ تؤتى المُلْكَ مَن تشاء ...»

قال الحسين «تؤتى المُلْكَ من تشاء» فيشغله به و «تنزع المُلْكَ
ممّن تشاء» اى ممّن اصطفيتَهُ لكَ فلا تؤثّر[1] فيه اسباب المُلْكِ
لانّه في أَسْرِ[2] المَلِكِ و «تُعِزّ من تشاء» بإظهار عِزّكَ عليه و «تذلّ
من تشاء» باتّصافه[3] برسوم الهياكل.

14 - [ ] III, 29 - «... فاتّبِعُونى يُحْبِبْكم الله»

قال ابن منصور حقيقةُ المحبّة قيامُكَ مع محبوبِكَ بِخَلْعِ
اوصافِكَ [و الإتّصاف باتّصافه]

15 - [ ] III, 34 - «... وسَيِّدًا و حَصُورًا ...»

قال ابن منصور [السيّد][1] من خلا[2] من اوصاف[3] البشرية و أَظهر[4]
بنعوت الربوبيّة

- 12 - [-] il n'est pas sûr que tout ici soit d'al Hallāj ; cependant le style et la pensée sont de son école.

- 13 - (1) K. 91 - Baqlî KB f° 30ᵃ : يوثر - (2) K. 91. Baqlî KB : اسرار (sic) - (3) K. 91, YJ.
[ ] manque ap. Qoshayrî "Risâlah", éd. Ansârî, III, 94. - 14. K. 91 ; Baqlî KB f. 31ᵃ.

- 15 - (1) add. Baqlî KB f° 32ᵇ - (2) K. 91 - Azh : خلى - (3) K. 91 - Azh. : الاوصاف - Baqlî KB supprime l'article.
(4) K. 91. Azh - Mais Baqlî KB : ظهر.

-16- ["] - III,77 - « وله اسلم من فى السموات و الارض »

قال الحسين [رحمه][1] اخذهم[2] عن شهود شواهدهم[3] بخصائص الإطلاع عليهم فمن طالع الذات أسلم طوعاً ومن طالع الهيبة أسلم كرهاً

-17- ["] - III,89 - « ان اوّل بيت وضع للناس الّذى ببكّة »

قال الحسين الحقّ[1] تعالى أورد تكليفه على ضربين تكليفاً عن وسائط و تكليفاً بحقائق[2] فتكليف الحقائق بدت[3] معارفه منه وعادت اليه و تكليف الوسائط بدت[4] معارفه عمّن دونه و لم يتّصل [به][5] إلّا بعد التّرقى منها الى الفناء عنها و من تكليف الوسائط إظهار البيت و الكعبة وقال[6] « ان اوّل بيت وضع للناس الذى ببكّة مباركاً » فما دمت متّصلا به كنت منفصلا عنه فاذا انفصلت عنه حقيقةً وصلت[7] ظهره و واضعه فكنت مترسّما بالبيت متحقّقا بواضعه -

-18- ["] -III,138- « و ما محمّد إلّا رسول »

قال الحسين ليس للرسول إلّا ما أمر به او كوشف له ألا تراه لمّا سئل فيما يختصم الملاء الاعلى بقى حيث لم يسمع حسّا و لا نطقا فقال لا أدرى علماً غيّب[1] عنه شاهده بوقع الصّفة عليه شاهدهم بشهود الحقّ و ذهب عنه صفة آدميّته اى لمّا عاين ما أطلعه الله تعالى عليه من مشاهدته غاب عن صفته لا أنه غير صار عين الآدمى[2] فتكلّم[3] بالعلوم كلّها صلوات الله تعالى عليه -

---

- 16 - (1) add. Baqlî KB f° 35b - (2) K.91 - Baqlî KB : اخبرهم - (3) K.91 - Baqlî KB : متونهم -

- 17 - (1) Baqlî KB f° 38b : ان الله - (2) Baqlî KB : بالحقائق - (3) YJ - K.91 : بدا - Azh. : بدون - Baqlî KB : ندب - (4) Azh. : بدون - (5) manque : Azh. - (6) YJ - Azh : ف - (7) YJ. ajoute : إلى -

- 18 - K.91 - Baqlî MB f° 75a - (1) ponctuation douteuse : in Azh. et K.91 - Baqlî KB f° 44a donne un autre texte, qui paraît corrompu ⟷ « ... نطقاً فلمّا عيب ساهده فوقع الصفة عليه شاهدهم ... » - (2) Azh. - K.91 a : غير آدمىّ - (3) K.91. Azh : متكلّم -

19 - ["] - III,188 - « ... الذّين يذكرون اللّه ... »

قال ابو العبّاس ابن عطا يذكرونه « قياماً » بشرط قيامهم لوفاء الذكر و يذكرونه « قعوداً » بقعودهم عن المخالفات ، و على جنوبهم على كل جهةٍ يجنّبهم عليها اى يحملهم ، و سئل بعضهم (و هو الحلّاج)[1] هل فى الجنّة ذِكر؟ قال الذِكر طرد الغفلة ، فاذا إرتفعت الغفلة فلا معنى للذِكر و أنشد [وافر]

20 - كفى حزناً انّى أُناديك دَيِّناً[2] كأنّى بعيداً[3] او كأنّك غائب
و أطلب منك الفضل من غير رغبةٍ ، و لم أرَ[4] مثلى[5] زاهداً[6] فيك راغبا

21 - [النّساء] - IV,103 - « ... اذا كُنتَ فيهم فاقمتَ لهم الصلوة ... »

قال الحسين بن منصور ليس لِلّه مقام ، و لا شهود فى نادى ، و لا إستهلاك فى حَيْرة ، و لا ذهول فى عظيمةٍ يقطع عن آداب الشريعة ولا له موجب أوقف فيه الموحّدين أشهدهم الشريعة ، فصحّ انّ جَرَيانها[1] عليهم علَماً للغيرِ لا لهم ، و ممّا يصحّ هذا قوله « فاذا كُنتَ فيهم .. » فجعل إقامته للصلوة أدباً لهم ، وهو فى الحقيقة فى عين الحصول ، لا يرجع الى غير الحقّ فى متصرّفاته ، و لا يشهد سواه فى سعاياته -

22 - ["] - IV,124 - « اتّخذ »

قال الحسين اتّخذه خليلاً و لا صُنع لإبرهيم فيه ، و ذلك موضع المنّة ، ثمّ اثنى عليه[1] بالجُلّة[2] ، و ذلك فعل الكرام -

---

- 19 - (1) selon al Jildakî 'Ghâyat al sorour ..' (cf. Bibliogr. 531-a) -
- 20 - (2) sic K.91 - Kharkoûshî 'tahqîq' "donne" "دائماً" - Jildakî, l.c. : "دايباً" -
(3) "بعيدٌ" ap Khark et Jild. - (4) Jild : "فلم يُرَى" - (5) sic K91, Jild. - Khark : قبلى - (6) Jild : "زاهدٌ" -
- 21 - K.91 - Baqlî MB f° 103ᵃ, KB f° 58ᵃ - (1) جريانهم Baqlî MB -
- 22 - (1) manque Baqlî MB f° 103ᵃ - cf. K.91, Baqlî KB f° 60ᵀ - (2) K.91 : الخُلّة .

- 23 - [النساء] - IV, 138 - « أيبتغون عندهم العزة »

قال الحسين « أيبتغون عندهم العزة » من اعتز بالعزيز اعزه (1) ومَن اعتزّ بغيرِهِ (2) بِعِزِّهِ اذلّه (3) .

- 24 - [المائدة] - V, 3 - « وتعاونوا على البر والتقوى »

قال الحسين يصح للمتوكل الكسب بنية المعاونة كما قال الله تعالى « وتعاونوا على البر والتقوى » ويصح (1) له ترك الكسب بحقيقة ضمان الله تعالى له ومن (2) خالف في العقد كسباً او تركاً فقد اخطاء

- 25 - ["] - V, 23 - « وجعلكم ملوكا »

قال الحسين (1) « وجعلكم ملوكاً » احراراً من رق الكون و(2) ما فيه

- 26 - ["] - V, 35 - « .. يا ايها الذين آمنوا .. »

قال الحسين « وابتغوا اليه الوسيلة » التي (1) كانت مني اليكم لا منكم اليّ . والوسيلة ما منه اليك من غير سبب وسؤال .

- 27 - ["] - V, 101 -

ودخل خادم الحسين بن منصور رضع الليلة التي وُعد من الغد قتله (1) فقال له « (2) اوصني » قال « عليك نفسك (3) ان لم تشغلها شغلتك »

- 28 - ["] - V, 116 - « تعلم ما في نفسي »

قال الحسين « تعلم ما في نفسي » لانك اوجدته ، ولا اعلم ما في [نفسي لك و لا اعلم ما] (1) نفسك [لبعد الذات عن الادرك] (2) .

- 23 - (1) K 91. tout cela manque in Azh. — (2) Azh. بغير الحق — (3) Azh ذل —

- 24 - (1) K 91; par erreur Azh. dit " لا يصح " — (2) Azh : لين —

- 25 - (1) Azh. ابو الحسين — (2) manque Azh. — in K 91 —

- 26 - (1) manque Azh. —

- 27 - Il y a deux recensions, selon al Solamî lui-même, de cette parole, la recension majeure, selon Fâris (in 250-a-14°), et la mineure, dont celle qui figure ici, — et qui est donnée, avec des variantes, selon al Razzâz par al Solamî (in 250-a-67°), — et selon Hamd, fils d'al Hallâj, par Ibn Bâkoûyeh (in 530-a-41°) — (1) Razzâz K 91 : قبله — (2) Razzâz ajoute ici يا سيدي — (3) K 91, Razzâz — Hamd, et Ghazâlî (Iḥyâ, éd. 1312, IV, 54) : هي نفسك — En réalité il faut lire : عليك بنفسك (Fâris — cf. avec Dahabî, 530-a-53°) —

- 28 - cfr Baqlî MB f° 130a-b, KB f° 72a — (1) Azh — manque in K. 91, et Baqlî KB — (2) — add. K 91 et Baqlî KB, — où l'article manque à ادرك —

- 29 - [المايدة] - V,119 - « هذا اليوم ينفع الصادقين »
قال الحسين فى هذه الآية اذا قابل ربّه [بصدقه و جهل امر ربّه] (1) و طلب ربّه (2) بحظه و عدده فطالبه (3) ربّه بصدق صدقه [فاقلبه (4) من رتبته و ابعده عمّا قصده و انّما ينفع صدقه] (5) من لقيه بالإفلاس (6) ايقن انّه كان مستعملاً تحت حكمه و قبضته (7) -

- 30 - [الانعام] - VI,2 - « هو الذى خلقكم من طين »
قال الحسين ردّهم الى قيمتهم فى اصل الخلقة ثم اوقع عليهم نور اليد و خاصّية الخلقة متميّزًا بذلك (عن جملة) الحيوانات بالمعرفة و العلم [و اليقين] (1) -

- 31 - ["] - VI,18 - « و هو القاهر فوق عباده »
قال الحسين القاهرية تمحو كلّ موجود -

- 32 ["] - VI,19 - « قل اى شهادة ... »
قال الحسين لا شهادة اصدق من شهادة الحقّ لنفسه كما شهد به فى الأزل لقوله [تعالى] (1) « قل (2) اى شىء اكبر شهادة قل الله .. »

- 33 - ["] - VI,53 - « و كذلك فتنّا بعضهم ببعض »
قال الحسين (1) قطع الخلق بالخلق عن الحقّ [و قال « كذلك فتنا .. »] (1)

- 34 - ["] - VI,66 - « لكل نباء مستقرّ .. » -
قال الحسين فى قوله « لكلّ نباء (1) مستقرّ » لكلّ دعوى كشف -

- 29 - (1) manque Baqlî KB f° 72b - (2) Baqlî KB : طالب - (3) Baqlî KB يطالبه - (4) ms Azh, K 91 فاقلبه (sic).
(5) manque in Baqlî KB - (6) Baqlî KB - Azh بالافلاس - K 91 : فلاس - (7) Azh - K 91 et Baqlî KB ont قضيته -
30 - (1) manque in K 91 - 31 - cf Baqlî KB f° 74a, K 92 -
32 - (1) Baqlî KB f° 74a - manque K 91 - (2) manque Baqlî KB
33 - (1) K 91 - cf Baqlî KB f° 77b - Azh .. فى معنى الآية -
- 34 - K 91, 92 - Baqlî MB f° 145b, KB f° 77a - (1) sic le Qoran a : نبأ -

35 - [الانعام] - VI 69 - « وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا »
قال الحسين[1] لا يلاحظ من شغلهم خلقنا عنا وانسوا نعمائهم
في دنياهم وهي الحقيقة موت والحي من يكون به حيا -

36 - ["] - VI,73 - « قوله الحق وله الملك »
قال الحسين هو الحق و[1] لا يظهر من الحق إلا الحق [قال الله
تعالى وقوله الحق ..][2] -

37 - ["] - VI,76 - « فلما جن عليه الليل .. »
انشد النصراباذي (الحلاج)[1]
ان شمس النهار تطلع بالليل وشمس القلوب ليس تغيب

38 - ["] VI,91 « قل الله ثم ذرهم »
قال الحسين[1] دعى خواصه بهذه الآية الى الانقطاع[2] عن كشف
ما[3] له الى الكشف عما به -

39 - ["] VI,91 « ... وما قدروا الله حق قدره »
قال الحسين كيف تقدر[1] أحد حق قدره وهو يقدره يريد ان يقدر
قدره [ولو عرفوا ذلك لذابت ارواحهم عند كل وارد يرد عليهم
من صنعه[2]] و اوصاف الحدث اين يقع من اوصاف القدم][3]

40 - ["] - VI,103 - « ... وهو اللطيف الخبير ... »
قال الحسين في[1] اللطيف لطف عن الكنه فأنى له وصف ومن لطفه
ذكره لعبده في الدهور الخالية اذ لا سماء[2] مبنية ولا أرض مدحية .

- 35 - (1) ritabli in Baqlî MB f° 145b, KB f° 79a - K 91 dit simplement « بعض البغداديين » -
- 36 - (1) manque Baqlî KB f° 79b - (2) add K 91 -
- 37 - K 91. (1) C'est le second vers d'un distique d'al Hallâj donné intégralement par al Hamadânî (cf. 282.a.39°)
- 38. (1) sic. Azh - K 91 donne simplement : قال بعضهم - (2) sans article Azh - (3) K 91 - Azh. يا
- 39 - (1) K 91 - Baqlî KB f° 81a : يعرف - (2) manque in Baqlî KB - (3) manque in K 91
- 40 - (1) Baqlî KB f° 82a ajoute « قوله » - (2) Azh - K 91 اسماء (sic) -

- 41 - [الاعراف] - VII,1 - « المص »
قال الحسين الألِفُ أَلِفُ المألوف، و اللامُ لامُ الآلاءِ، و الميم ميم الملكِ، و الصاد صاد الصِّدق فَلَك في القرآن علم [على] [1] كل شيء؛ و عِلم القرآن في الاحرف التي في اوايل السُّوَر، و عِلم الاحرف في لام الِف، و عِلم لام ألِف في ألِف [2]، و علم الالِف في النقطة، و علم النقطة في المعرفة الاصلية في الازل [3]، و علم الازل [1] في المشيئة، و عِلم المشيئة في غيب الهو، و غيب الهو « ليس كمثله شيء » -

- 42 - [»] - VII,1 (suite)
قال الحسين الأَلِف الف الازل [1]، و اللام الابد و الميم ما بينهما، و الصاد صاد اتّصال مَن اتّصل به، و انفصال مَن انفصل عنه، و في الحقيقة لا اتّصالَ و لا انفصالَ، و هذه الالفاظ تجرى [2] على حسب العبارات، و معادن الحقّ مصونة عن الالفاظ و العبارات -

43 - [»] - VII, 22 - « ربّنا ظلمنا انفسنا ... »
قال الحسين الظلم هو الاشتغال بغَيْرِه عَنْهُ -

44 - [»] - VII, 28 - « كما بداكم تعودون ... »
قال الحسين في قوله « كما بداكم تعودون » لا تغترّوا [1] بما يجرى [2] من الاعمال، لانّ الاعمال قد توافق الخلقة و تخالفها [3]

- 45 - [»] - VII, 97 - « [أفأمنوا] مَكْرَ الله فلا يأمن . »
قال الحسين لا يامن [من] [1] المكر الّا مَن هو غَريق في المكر [2] فلا يرى (المكر) [3] به مَكْراً، و امّا اهل النقطة [4] فانّهم يخافون المكر في جميع الاحوال، انّ السوابق جارية و العواقب حقيقة [4]

- 46 - [»] - VII, 97 (suite).
و قال ايضا من لا يرى الكلّ تلبيساً كان المكر منه قريباً

- 41 - cf. Baqlî KB f° 87ª. - (1) [ ] Azh; manque K 91. - (2) الالف - K 91. - (3) Baqlî KB الاول - 42 - (1) الاول ... in Baqlî KB f° 87ª. (2) K 91, Azh: يجرى. - 43 - K 91, cf. Baqlî KB f° 90ª. - 44 - (1) Baqlî KB f° 91ᵇ, K 91 تعبير. - (2) K 91. Baqlî اجرى ... : ملكه. (3) K 91 - YJ et Baqlî: تخالف. - 45. (1) add. Baqlî KB f° 95ᵇ. - (2) Baqlî Azh: في المكر غريق. - (3) add. Baqlî. - (4) Azh. K 91, YJ: النقطة. Baqlî: النقط. - (4) K 91. Azh: خفية. - 46: Azh. K 91. cf. Baqlî KB 95ᵇ et 243ᵇ.

47. [الاعراف] . VII, 139 . " ارني انظر اليك "

قال الحسين في قوله تعالى « لمّا جاء موسى لميقاتنا » [وكلمه ربّه][1]
فلمّا [لمّا اتى اليه الحق][2] ازال عنه التوقّف[3] [والتعرب][4] و جاء
الى الله لله[5] [على ما دعاه اليه و اراده له[6] و احده عليه و اوجده
منه و اظهره عليه ببذل المجهود[7] و الطاقات و ركوب الصعب و
المشقات][8] فلمّا لم يبق عليه باقية بها يمتنع[9] اقيم مقام المواجهة[10] و
الحلف ما اصطنعه لسانه [والمخاطبة][11] بالمراجعة و المطالبة . أما سمعت
قوله : قبل هذا الحال طالباً منه ما طولعَ بحال الربوبية و كوشف لمقام
الألوهية [سائلاً][12] حلّ عقدة من لسانه ليكون اذا كان ذلك مالكاً لنطقه
و بيانه [وقال لمّا سأل][13] مليكه شرح صدره [ليتسع لمقام المواجهة و
المخاطبة][14] ثم نظر الى البق الاحوال [به][15] فاذا هو تيسير[16] امره فسأل ذلك
على التمام ليترقى به حاله الى ارفع المقام و هو المجيء الى الله[17] الله
[لمّا علم ان] ثمّ[18] وصل اليه لم[19] يعترض عليه عارضة [بحال][20] [.][21]
[فلمّا تمّت له هذه الاحوال] صلح[22] للمجيء الى الله وحده [ولا شريك له][23]
و لا نظير][24] و كان ممّن وفّى المواقيت حقّها غابت عنه الاحوال فلم[25]
يرها و ذهبت عينيه و[حضوره][26] و ما عداها إلّا ما كان للحقّ منه
و معه حتّى تحقّق بقوله « قد اوتيت سؤالك يا موسى [و لقد مننّا
عليك مرّة أخرى » (XX, 36-37) فهذا حال المجيء وهذا معنى قوله « ولمّا جاء موسى لميقاتنا »][27]-

---

- 47 - Solami connait deux recensions de ce texte, qu'il donne, l'une, A, ici, l'autre, B, in Qor XX, 26 (cf. infra n° 93) :
(1) K 91, manque in Baqlî KB f° 98ª. - (2) B, manque en A. (3) K 91, et B : YJ et Baqlî : التوقيف - (4) YJ. - Baqlî : الزيب manque ailleurs. - (5) add. YJ : تعالى - (6) manque K 91. - (7) الجهد Baqlî. - (8) [ ] passage manquant en B (9) B - A : يمنع. (10) add B. - (11) A - manque B. - (12) B : donne « ثم نظر الى البق الاحوال به فسأل », qu'il transpose infrà, avec la phrase qui suit : après « عارضة بحال » - (13) B « نظر الى البق الاحوال به فسأل ». - (14) add. B. - (15) manque : Baqlî. - (16) YJ Baqlî : تبشير.
(17) add YJ : تعالى. - (18) A - En B : « ليعلمه ان ». - (19) A. B : لا - (20) add. B. - (21) c'est ici que B intercale ce que signale la note 12 : « و بيانه ... ثم » . - (22) B - A : « و عينيه » . - (23) manque : Baqlî - (24) manque en B - (25) B : فلم
(26) A - B : ظهوره - (27) manque en B.

- 48 - [الاعراف] - VII, 140 -

قال الحسين في قوله « لن ترانى » لو تركه[1] على ذلك لَيقطع شوقًا، و لكنّه[2] [تعالى][3] سكّنه بقوله « و لكن » -

- 49 - ["] - VII, 158 - « ... و اتّبعوهُ لعلّكم تهتدون »

قال الحسين [بن منصور][1] ان الحقّ أَوْرَدَ [بتكليفه على ضربين][2]، تكليفًا عن وسائط، و تكليفًا بحقائق، فتكليف الحقيقة[3] بَدَتْ معارِفُهُ منه و عادَتْ اليه، و تكليف الوسائط بَدَتْ معارِفُهُ عَمَّنْ[4] دونه فلم يصل اليه فيتناهى[5] من معارفهم الى نهايات معرفة اهل الوسائط، و لم يتناهى معارف من اخذ معارفه عن شهود الحقّ، كلّ ذلك رفقًا من الحقّ بالخَلْقِ[6] لِعِلْمِهِ[7] بانه لا يوصل اليه إلّا بما منهُ[8] -

- 50 - ["] - VII, 171 - « ... أ لستُ بِرَبِّكُم ؟ ... »

قال الحسين الحقّ انطق الذرّة بالإيمان طوعًا و كرهًا، انطقهم بوحدة الاخذ، اخذهم عنهم فانطقهم لا بهم، بل اخذهم عنهم ثم اشهدهم حقيقته[1]، فانطقت[1] عنهم القدرة من [غير][2] شركة كانت[3] لهم فيه -

- 51 - ["] - VII, 171 (suite) -

قال الحسين لا يعلم احدٌ من الملائكة و المقرّبين لِمَاذا أظهر الحقّ الخلقَ وكيف الابتداء و الانتهاء، اذ الألسُن ما نطقت، و الاعين[1] ما ابصرتْ، و الاذان ما سمعتْ، كيف اجابَ مَنْ هو عن[2] الحقائق غائب و إليه أيّبَ في قوله « أ لستُ بربّكم » فهو المخاطِبُ و المُجيبُ -

---

- 48 - YJ. Baqlî (KB f° 99ᵃ). (1) Baqlî : تركه - (2) Baqlî : لكن - (3) manque in Baqlî

- 49 - (1) add. Baqlî (KB f° 103ᵃ) - (2) id. - (3) K 91 - Azh : الحق - (4) K. 91 Azh : عمّا - (5) YJ - K. 91 : فتناها - (6) Baqlî : بالحق (sic !) - (7) Azh., YJ - Baqlî : اعلمه - (8) K 91 - Azh. : فيه -

- 50 - (1) Azh, YJ. K. 91 : فانطقهم - (2) add. YJ - (3) YJ. Azh : كان

- 51 - Azh - K 91 : العيون - (2) Azh. K 91 : على -

52 . [الاعراف] (ياسين) VII, 171 – « ... قالوا بلى » –

و قال الحسين و قوله تعالى « قالوا بلى »

القائل عنكم سواكم ، و المجيب عنكم غيركم ، فسقطتم انتم و بقى

من لا[1] يزل كما لم يزل –

53 . ["] – VII, 204 .. « و اذكر ربك فى نفسك » .

قال الحسين (بن منصور)[1] فى هذه الآية لا تظهر ذكرك لنفسك

فتطلب به عوضا و اشرف الذكر ما لا يشرف عليه إلا الحق

و ما خفى من الاذكار اشرف مما ظهر[2] .

54 . [التوبة] – IX, 43 – « عفا الله عنك لم اذنت لهم »

قال الحسين بن منصور (رحمه)[1] الانبياء [عم][2] مبسوطون على

مقاديرهم و اختلاف مقاماتهم ، و كل ربط[3] مع[4] حفظهم[5] و استعمال[6]

الآدب بين يدي الحق ، و كل أُنِّبَ[7] على ترك الاستعمال ،

فمنهم من أُنِّسَ قبل[8] التأنيب[9] [و منهم من أُنِّسَ بعد التأنيب][10]

على اختلاف مقاماتهم ، فاما محمد عم فانه أُنِّسَ قبل التأنيب[11] ،

اذ لو أُنِّبَ بعد التأنيب[11] لتفطّر لقربه من الحق ، و ذلك ان الحق

تعالى أمره بقوله تعالى « فأذن لمن شئت منهم (XXIV, 62) » ثم

قال [مؤنبا له على ذلك][12] « عفا الله عنك لم اذنت لهم » و لو

[قال « لم اذنت لهم عفا الله عنك »][13] أنّبه قبل قوله « عفا الله

عنك » لذاب ، و هذا غاية القرب ، و قال تعالى حاكيا عن نوح عم

انه قال « ان ابنى من اهلى ، و ان وعدك الحق » (XI, 47) ، مؤنبا[14] له

و انسه[15] بعد التأنيب[16] « [و][17] انه ليس من اهلك » الى قوله تعالى

« [انى أعظك ان تكون][18] من الجاهلين » (XI, 48) و [لو][19] لم يؤنسه[20] بعد

التأنيب[21] لتفطّر ، وهذا مقام نوح و ليس المفضول بمقصر[22] اذ كل

– 52 . (1) Azh. – K 91 لم – 53 – (1) add. Baqlî KB f° 109a – (2) K 91, Baqlî. Azh. ذكر ظاهرا – 54 – (1) add. Baqlî KB f° 119b. (2) mq. Baqlî. (3) mq. Baqlî (4) Baqlî يطمع – يطمع – (5) Azh. – K 91 حفظه . – (6) K 91 : باستعمال – (7) Baqlî ادب – (8) K 91, YJ. – Azh. : على – (9) Baqlî : التأديب – (10) [illegible] add. YJ. – (11) [illegible] – (12) Azh, K 91, YJ – Baqlî corrig. مؤدبا له على ذلك – (13) add. YJ. – (14) Baqlî : مؤدبا – (15) YJ. – (16) cf. 9 – (17) add. YJ – (18) mq. Baqlî. (19) add. Baqlî. – (20) K 91. Azh. يأنسه – (21) cf. 9 – (22) K 91 –

منهم له رتبه مع(23) الحقّ -

-54 bis- [التوبة] - IX,112 - « انّ الله اشترى من المؤمنين انفسهم »

قال الحسين نفوس المؤمنين آبية(1)، استرقّها(2) الحقّ، فلا يملكها سواه -

-55- ["] - IX,112 - « ... ومن أوفى بعهده من الله. »

قال الحسين عهد الحقّ فى الأزل إلى خواصّه بإختصاص خاصّيته خاصّتهم به من بين تكوينه، فاظهر آثار انوار ذلك عليهم(1) عند استخراج الذرّ(2)، فرأى آدم عمّ الانوار بتلألأ، فقال « من هؤلاء! » ثمّ اظهر سمات ذلك حين(3) أوجدهم وهو انار(4) ذلك العهد الذى عهد إليهم فوفّى لهم بعهودهم(5)، « ومن اوفى بعهده من الله! » -

-56- ["] - IX,129 - « لقد جاءكم رسول من أنفسكم »

قال الحسين من اجلّكم نفساً واعلاكم(1) همّة، جاد بالكونين عوضاً عن الحقّ، ما ينظر الى الملكوت، ولا الى السّدرة، و « ما زاغ » بصره عن(1) مشاهدة الحقّ، و « ما طغى » قلبه عن موافقته -

-57- [يونس] - X,1 - « الر تلك [آيات] الكتاب » -

قال الحسين فى القرآن علم كلّ شىء، وعلم القرآن فى الأحرف التى فى اوائل السّور -

-58- ["] - X,33 - « فذلكم الله ربّكم الحقّ. »

قال الحسين الحقّ هو المقصود بالعبادات، والمصمود(1) اليه بالطاعات،

-54- (23) YJ. K 91. عند. Azh. فى -
-54 bis- (1) Wali al Din. On pourrait lire : ابقة - Baqli KB f° 124a انبه (sic) (2) Baqli. سترقاها (sic). -
-55- (1) YJ - Azh : عندهم - (2) YJ. K 91, Azh : الذرّية. (3) YJ - Azh. حتى. (4) K 91. Azh. انوار. (5) YJ. Azh : معهودهم. cfr Baqli MB f° 247b -

-56- cfr. Baqli KB f° 127a - (1) K 91 - Azh. من - (2) Baqli : اعلاكم.
-57- cfr Baqli KB f° 127b -
-58- cfr Sulami "tabaqât" n° 11 - Baqli, KB f° 131b - (1) K 91 ; "tabaqât" Baqli : المقصود (sic)

لا يشهد بغيره ولا يُدرك سواه -

- 59 - [يونس] - (init) X,13 -

قال الحسين الحقّ هو الّذى لا يستقبح قبحًا و لا يستحسن

حُسنًا كيف يعود عليه ما منه بدا او يؤثر عليه ما هو انشأ ؟ -

- 60 - ["] - X,35 - " قل من شركائكم من يبدؤ الخلق "

سئل الحسين مَن هذا الحقّ الّذى يشيرون اليه ؟ قال " مُعِلّ

الأنام و لا يُعتَلّ " -

- 61 - ["] (init) X,[1]55 -

و انشد عليه الحسين بن منصور

حقيقة الحقّ مستتر[1] صارخه[2] لمن نباه[خبير][3]

حقائق الحقّ قد تجلّت[4] مبلغ[5] من رامها[6] عسير[7]

- 62 - ["] - X,43 - " و منهم من يستمعون اليك .. "

قال الحسين [مَن][1] استمع اليك بأياه فانك لا تسمعه

انّما يسمع مَن اسمعناه فى الازل فيسمع منك و امّا مَن لم تُسمعه

فما الاصمّ و السمّاع و ان يسمع لم[2] يعقل[3] [فكأنّه لم يسمع][4]

قال الله تعالى " إن تُسمِع إلّا من يؤمن " (XXVII,83) -

- 63 - ["] - X,82 - " و يُحِقّ الله الحقّ بكلماته .. "

قال الحسين حقّق الحقّ بكلماته[1] ما أوجد تحت " كُن ! " -

- 59 - (1) om. K.91 - {60 - Qoshayri IV,49 (avec isnād) ---
Taʿlīqa

- 60 - cf. K.92. Baqli KB f°132a - 61 - comme au Livre "Genizah" (Cambridge coll. Taylor-Schechter, 8 Ka 3 recto) 7 - (1) Azh. K.91, K.92, Genizah. مُستتير - (2) La final non ponctué. (3) Genizah. بالنّبا خبيره -
(4) Genizah. جفت - (5) Genizah: مطلب - (6) Genizah. رامها - 7 Genizah. عسيره -

- 62 - (1) Baqli KB f°132b. (2) ms. Baqli. (3) Baqli: يغفل - (4) K.91 السعادة فى الازل -

- 63 - Azh - K.91 (1) Baqli add اى باظهار -

- 64. [هود] . XI,1 ـ «الر كتاب أُحْكِمَتْ آياته ...»

قال فارس ... قال الحسين «أُحْكِمَتْ» بالأمر والنهي و «فُصِّلَتْ» بالوعد والوعيد، «حكيم» فيما انزل «خبير» بِمَنْ يَقُومُ بِأَمْرِهِ و يُعْرِضُ عَنْهُ .

- 65. [«] ـ XI,3 ـ « يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا ...»

قال الحسين «متاعاً حسناً» الرضا بالميسور، و الصبر على كربة المَقْدُور .

- 66 [«] ـ XI,47 ـ «و نادى نوح رَبَّهُ ..»

قال الحسين لم يُؤْذَن لأَحَدٍ في الانبساط على بساط الحقّ [بحالٍ، انّ بساط الحقّ] عزيزٌ[(1)] [(2)] بين حواشيه قَهْرٌ و جَبَرُوت، فَمَنْ انبسط عليه رُدّ [عليه][(3)] كنوح عم لَمّا قال « ان ابني من اهلي» قيل انّه «ليس من أَهْلِكَ» .

- 67. [يوسف] ـ XII,67 ـ « .. وما أُغْنِي عنكم من الله من شيء ...»

قال الحسين صِدْقُ التوكّل إِسْتِعْمَال السَّبَبِ، مع تَرْكِ الاختيار، قال الله تعالى «لا تدخلوا مِن بابٍ واحدٍ، وادخلوا من ابواب متفرّقة» (XII,67) .

- 68. [«] ـ XII,76 ـ « .. نَرْفَعُ درجاتٍ من نشاء ..»

قال الحسين فَضِيلة ارباب الحقائق إِسقاط العظمتين[(1)]، ومحوّ الملكوت[(2)] في الحالين، و إِبطال الخَبِيرين، و نفي الشركة في الوقتين الازل والابد، و المُنْفَرِد[(3)] بالحقّ ينفي[(4)] ما سواه و رؤية الحقّ و السّماع منه، و ذلك قوله تعالى « نرفع درجاتٍ ...» .

- 64. Azk. K. 91.
- 65. Azk. K. 91. Baqlī KB f° 137a.
- 66. (1) K 91 – (2) YJ : عدن . Baqlī KB f° 140a : عزيز – (3) om. Baqlī.
- 67. Azk K. 91 – Baqlī KB f° 152a.
- 68. (1) Azk – K. 91 : الوصفين . (2) K. 91 – Azk : المكتوب – (3) Azk. – K. 91 : النُّفْرد . (4) بنفى .

-69- [يوسف] - XII, 106 - «وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون»
قال الحسين المقال منوط بالعلل، والأفعال مقرونة بالشرك،[1]
والحق يتباين[2] لجميع ذلك. قال الله تعالى: «وما يؤمن أكثرهم».

-70- [الرعد] - XIII, 8 - «وكل شيء عنده بمقدار»
قال الحسين كل ربط بحده، [أو وقت][1] مع وقته، فلا يجاوز حده
ولم [يعد طوره][2].

-71- ["] - XIII, 28 - «الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم...»
قال الحسين[1] من ذكره الحق [بخبر][2] في أزله، اطمأن إليه في أبده.

-72- ["] - XIII, 42 - «فلله المكر جميعا»
قال [الحسين][1] لا مكر أبين[2] من مكر الحق بعباده، حيث أوهمهم
أن لهم سبيلا إليه [بحال][3] أو للحدث اقتران مع القدم في وقت،
فالحق بائن وصفاته بائنة، إن ذكروا فبأنفسهم، وإن شكروا
فلأنفسهم، وإن أطاعوه فلنجاة[4] أنفسهم، ليس للحق منهم شيء
[بحال][5] لأنه الغني القهار.

-73- [ابرهيم] - XIV, 12 - «وما لنا ألا نتوكل...»
قيل للحسين «ما التوكل [عندك][1]؟» قال «المحمود تحت موارد القضا».

-74- [الحجر] - XV, 75 - «إن في ذلك لآيات للمتوسمين»
سئل الحسين عن الفراسة، فقال حق نظر عن أحد نظر[1] بإياه[2]
مخبر عن حقيقة ما هو إياه بإياه.

- 69 - cf. 'Attar 1101-c. - (1) K.91. - Azh. بالشركة - (2) Azh. - K.91 : مباين - cf. Baqlî KB f° 157b.
- 70 - cf. Baqlî KB f° 159b, MB f° 334b - (1) Azh. - K.91 : وأوقف - (2) Baqlî : بعدا طوره -
- 71 - (1) + Baqlî KB f° 165b : الحسن (sic) - (2) mq. Baqlî.
- 72 - (1) mq Baqlî KB f° 168b - (2) K.91 : ايقن - (3) mq. Baqlî - (4) id. - (5) add. Baqlî.
- 73 - cf. Baqlî KB f° 170b - (1) add Baqlî -
- 74 - Azh. - K.91 - QA 83 - Baqlî MB f° 376b, KB f° 185b - (1) Baqlî : نظرا - (2) اياه (Baqlî).

- 75 - [الحجر] - XV, 99 - « و اعبد ربّكَ حتّى يأتيكَ اليقين »
قال فارس « و اعبد ربّكَ حتّى يأتيكَ اليقين » حتّى تتيقّن انّكَ
ليس تعبده حقّ عبادته و قال فارس مَن نَظَرَ الى معبوده سقط
من عبادته ' و مَن نظر الى عبادته سقط من معبوده و قال الحسين
في قوله « و اعبد ربّكَ حتّى يأتيكَ اليقين » اى حتّى[1] تستيقن أنّكَ
لا تعبد و لا يعبده أحدٌ حقّ العبودية إبتداءً و إنتهاءً '
فاستوجب[2] ما لا بُدّ من مكافاته[3].

76. [النحل] - XVI, 21 - « اموات غير احيا و ما يشعرون .. »
قال الحسين الحيوة على أقسام ' فحيوة بالماته ' و حيوة
بأمره ' و حيوة بقربه ' و حيوة بنظره ' و حيوة بقدرته ' و
حيوة هي الموت ' و هي الحركات المذمومة ' و هو قوله عزّ و جلّ « اموات .. »

- 77 - [بنى اسرائل] - XVII, 72 - « و لقد كرّمنا بنى آدَمَ .. »
قال الحسين « [و لقد][1] كرّمنا بنى آدَمَ » بالكون في[2] القبضة و
مكافحة الخطاب.

- 78 - [« او الإسرى] - XVII, 76 - « و لولا ان ثبّتناك لقد كدتّ .. »
قال الحسين خَلَقَ الله تعالى الخلق على علمٍ منه [إليهم][1] و هو علم
العِلْم ' و جعل النبى صلعم أعظمَ الخلق خُلُقاً ' و[أكرمهم لقيةً][2]
فجعله الداعي اليه و المبيّن عنه ' به[3] يصلون الى الله تعالى ظاهراً

- 75 - K.91 QA.83 - cfr. Baqlî KB f° 187 - (1) QA 83 - Baqlî : انّك (2) QA.83 - K.91 : واستوجب - Baqlî : مستوجب.
(3) K.91 et QA 83 ajoutent ici : و [قال الحسين عبد الله] بصدق التوحيد خرج عن رسوم التقليد و
ابان عن شرف التفريد ' فصار علمه جهلاً ' و عرفانه ذكراً.
Cette mention est bien hallâjiyenne, mais le ms. YJ a la variante initiale suivante : [قال الحسين ابن عبد الله].
- 76 - K.91 - Azh. - cfr. Baqlî KB f° 190°.
- 77 - (1) mq. K.91 - (2) K.91 - Azh : و -
(78) - (1) Azh. - K.91 بهم - (2) Azh - K.91 واقربهم زلفى - Baqlî KB f° 208° : واقربهم زلفا - (3) mq. Baqlî

و باطناً عاجلاً و آجلاً فبث الملك بالعلم و بث العلم بالنبي يعلم
و بث النبي عم به عزّ وجلّ فقال الله تعالى « ولولا ان ثبتناك »

-79- ["] - XVII, 110 - « [قل] ادعوا اللّهَ او ادعوا الرحمن . »
قال الحسين ما دعى الله تعالى احدٌ قطّ إلّا اياماً فامّا دعوة
حقيقةً فلا !

ام حسبنا ان اصحاب الكهف ..

-80- [اهل الكهف] - XVIII, 8 - « »
قال الحسين اصحاب الكهف [والرقيم][1] فى ظلّ [المعرفه][2] الاصليّة
لا نزالهم بحالٍ لذلك خفيَ على الخَلْق اثارهم -

-81- ["] - XVIII, 17 - « .. لو اطّلعت عليهم .. »
قال الحسين فى فصل « لو اطّلعت عليهم لولّيت منهم » قال[1]
أنهم مما هم فيه من إظهار[2] الإحوال عليهم وقهر الاحوال لهم
معما شاهدته من عظيم المحلّ فى القُرب [و][3] المشاهدة فلم يؤثر[4] عليك
لجلالة محلّك -

-82- ["] - XVIII, 48 - « ... وهو لكم عدوّا .. »
قال الحسين خاطبك الحق تعالى احسن خطاب[1] ودعاك الى نفسه
بألطف دعاء بقوله « أفتتخذونه وذرّيته اولياء من دوني »

-83- ["] - XVIII, 64 - « ... من عندنا وعلّمناه من لدنّا علماً ... »
قال الحسين العلم اللّدُنيّ إلهاماً[1] اخلد الحقّ الاسرار فلم يلحها إنصرافا -

---

- 79 - Azh. - K 91 - Baqli KB f° 211a. : suit un citation d'Abû Bakr al Wâsiṭî.
- 80 - (1) K. 91 - (2) Baqli KB f° 212b. Azh. & K. 91 ont : معرفة - cf. ms. India Office 1921 n° 22 f° 134a.
- 81 - (1) Baqli KB f° 216b a : فرارا (fin du verset) à la place de قال - (2) K. 91 - (3) Baqli : فى (4) Azh.
- 82 - (1) K. 91 - Baqli KB f° 220b : الخطاب -
- 83 - (1) K. 91 - Baqli KB f° 221b : إلهام -

[اهل الكهف] - XVIII, 78-81 - «فاردتُ (78) .. فاردنا (80) .. فاراد ربّكَ (81) ..»

قال الحسين في قوله «فاردتُ فاردنا فاراد ربّكَ» ان[1] مقام الاوّل
إستيلاءُ الحقّ [و إلهامُهُ][2] و المقام[3] الثانى تطالُبُهُ مع العبد و
المقام الثالث رجوع الى باطن الغلبة في الظاهر فصار بهِ باطن
الباطن ظاهرَ الظاهر و غيب الغيب عيان العيان و عيان العيان
غيب الغيب كما ان القُرب[4] من الشىء بالنفوس هو البُعد و القُرب منها
بها هو القُرب -

- 85 - ["] - XVIII, 107 - «انّ الذين امنوا و عملوا ..»

قال الحسين مَن [نظرَ الى العَمَل][1] حُجِبَ [عمّن عمل له][2] و مَن نَظَرَ[3]
[الى مَن عمل له العَمَلَ][4] حُجِبَ عن رؤية العَمَل[5] -

- 86 - ["] - XVIII, 109 - «و لو كان البَحْرُ مِداداً ..»

قال الحسين مقياسُ العَدَم في الوجود في مَعْنَى موجودِهِ[1] فامّا
خاصّ الخاصّ من كلامِهِ فلو كنتُ[2] أبَدَ الأبدِ إقلاماً و مِداداً
و بياضاً ما يُقال[3] معانى كلمة من كلامه [و][4] ما لا يوصف الكثر منه
قد أُشير إليه و انّما يُذكر للناس ما يفيدهم[5] معانى العبوديّة
من عِلم و ثواب و عقاب و وَعْدٍ و وعيدٍ على حسب ما
تحتمِله[6] عقولهم فامّا الكمال من الفائدة[7] الكلامُ فللأنبياء و الاصفياء و الاولياء -

---

- 84 - (1) mq. Baqlî KB f° 223b. (2) id. - (3) add. Baqlî (4) Baqlî NO: المقرّب (sic)

- 85 - cfr. Fâris, supra in n° 75 - cfr. Sulamî "tabaqât" n° 10, aa - (1) "tabaqât" : لاحَظَ الاعمال.
(2) "tabaqât" له - (3) "tabaqât" عن المعمول له - (4) "tabaqât" لاحظ - (5) "tabaqât" الاعمال المعمول له.

- 86 - (1) K. 91 - Baqlî KB f° 225a وجوده - (2) Baqlî . كانت - (3) Add. - K. 91 نقد - Baqlî يفيد.
(4) mq Baqlî - (5) Baqlî يستفيدهم - (6) K 91 - (7) Baqlî فائده .

- 87 - [مريم] - XIX,13 - « .. وآتيناه الحُكْمَ صَبِيًّا .. »

قال الحسين كان روح يحيى عمّ مَعْجونةً(1) بأرواح المشاهدة و نفسهُ معجونة بآداب العبوديّة و المجاهدة لذلك قال الله تعالى « وآتيناه .. » .

- 88 - ["] - XIX,55 - « واذكر في الكتاب اسمعيل انّه كان صادق الوعد .. »

قال الحسين الصادق هو المتلّف في حالِهِ يجري بين إستقامة و زلّةٍ(1) والصدّيق هو المستقيم في جميع احوالِهِ .

- 89 - ["] - XIX,57 - « واذكر في الكتاب إدريس انّه كان صدّيقاً .. »

قال الحسين الصدّيق الذى لا يجر عليه كُلفة في شواهده بمشاهدة الحقّ فمولاه الحقّ فلا يرى شيئاً إلّا من الحقّ

- 90 - ["] - XIX,57 (suite) -

وقال الصدّيق مَن يكون مع الله تعالى في حُكْمِ ما اوجب(1) ولا يكون على سِرّه أثرٌ من الاكوان ويكون وَحْدانيّ الذاتِ لم يشهده الحقّ غيره فهو اعمى عن الكون و يكون له مع الحقّ نسبةٌ يحمل به الواردات لا يذكر برؤية الكون غير الحقّ ولا ينبه(2) له الحقّ بالنظر إليه(3) غَيْرةً عليه .

- 87 - (1) Baqli KB f° 227ª partie : معجونا (sic) -

- 88 - Azh. - K. 91 - (1) Baqli KB f° 230ᵇ : فذلة (sic) -

- 89 - Azh. - K. 91 -

- 90 - (1) - cfr. le wa'z d'al Hallāj selon Fāris (in al Khatib 250. a. 14 : « كُنْ مع الحقّ بحُكْم ما اوجب » -
(2) K. 91 - Azh. ينيد (sic) - (3) K. 91 - Azh. : الى -

- 91 - [طه] - XX,18 - « و ما تلك بيمينك يا موسى »

قال الحسين فى قوله تعالى « و ما تلك بيمينك يا موسى »
أثبته[1] بالصفة فقال له اعد اليه النظر فاعاد النظر حتى تيقن
انه عصى فقال « عصاى » (19) فلما اجاب بالحقيقة انه عصا
اقلب عينها فاحالها عن حالها فاعجزه ذلك فقيل اعجازها للأمة .

- 92 - [«] - XX,18 (suit) - »

قال الحسين عدّ موسى ثم منافع العصا على ربه تعالى و سكونه
إليها [و إشمامه بها][1] فقال تعالى له « القها يا موسى » (20) اي
الق من نفسك السكون الى منافعها و قلبها حية لينزع[2] الأنس
بها فأوحش منها خيفة فقال حين قطعه عنها بالفرار [عنها][3]
« خذها و لا تخف » (21) و راجع الينا -

- 93 - [«] - XX,26 - « رب اشرح لي صدري »

قال الحسين لما انا اليه الحق[1] [ازال][2] عنه التوقف و جاء [الله] الى
الله و لم يبق عليه باقية بها يتمتع[3] اقيم مقام المواجهة [و المخاطبة][4]
و اطلق مصطنعة[5] لسانه نظر الى اليق الاحوال به فسأل مليكه
شرح صدره [ليتسع لمقام][6] المواجهة و المخاطبة ثم نظر الى اليق الاحوال
له فاذا هو تيسير امره فسأل ذلك على التمام لتترقى به حاله الى
ارفع المقام وهو المجيء الى الله تعالى بالله لعلمه بان من وصل

- 91 (1) K.91.

- 92 - (1) add Baqli KB f° 238ª. - (2) Baqli : تزول - (3) AzR. - K.91 . فيها - Baqli : منه -

- 93 - (1) K.91 - Baqli KB f° 239ª·ᵇ - AzR. a : الله تعالى - cf. infra n° 47 - . (2) cf. n° 47 - (3) AzR. K.91 - Baqli : يمتع - (4) add Baqli.
(5) AzR - K.91 : اصطنعه - Baqli : ما - (6) K.91 - Baqli - . AzR : ليقع مقام -

به لا يعترض عليه عارضة بحال، ثم نظر الى البقى الاحوال به
مسأل حلّ العقدة من لسانه ليكون اذ دال(7) مالكا لطبعه و بيانه
فلما تمت له هذه الاحوال [صلح للمجيء الى الله تعالى و كان بمشهد وفى
المواقف حقها، غابت عنه الاحوال](8) فلم(9) يرها و ذهبت عن عينه
وظهره و ما عداها الا ما كان للحق منه و معه، حتى تحقق(10) قوله
تعالى « قد أوتيت سؤلك يا موسى! » (36) -

- 94 - [طه] . XX,106 - « فيذرها قاعاً صفصفاً . »
قال الحسين هو الذى يطمس الرسوم و يمحى الفهوم و يميت
الذهن و يترك الجسم « قاعاً صفصفاً » حتى يعجز الكل عن
معرفته و بلوغ نفاذ(1) قدرته ثم يظهر(2) طوالع ربوبيته على اسرار
[اهل](3) معرفته فيعرفونه [به](4).

- 95 - [الانبياء] . XXI,38 - « خُلق الانسان من عَجَل . »
قال الحسين زجرهم عما جبلهم عليه -

- 96 - ["] - XXI,43 - « من يكلؤكم بالليل و النهار »
قال الحسين « يكلوكم » اى مَن يأخذكم عن تصاريف القدرة و
مَن يحجبكم عن سوابق القضاء -

["] XXI, 83 - « ... انى مسّنى الضرّ ... »
- 97 - قال الحسين تجلّى الحق تعالى لسرّه عمّ فكشف عنه لانوار كرامته
فلم يجد للبلاء ألماً فقال(1) « مسّنى الضرّ » لفقدان ثواب البلاء،

-93- (7) K.91 - Azh.: ذاك - (8) mq. K.91 - (9) K.91: واقلم - (10) K91 -
-94- Azh. K 91 - Baqlî KB f° 243 b - (1) K 91 - YJ: نعاد - (2) K 91 -, Azh. - YJ: تظهر.
(3) add. Baqlî - (4) id. -
-95- Azh. - K 91 - manque Baqlî KB -
-96- Azh. - K 91 - manque Baqlî KB -
-97- (1) Azh., K. 91 - Baqlî KB f° 249 a: قال -

وَ الضُّرّ اذ صار البلاءُ لى وَطَنًا و عَلَىَّ نِعْمَةً -

-98- [الانبياء] - XXI, 110 - « انّه يعلم الجهر من القول و يعلم ما تكتمون »
قال الحسين كيف يُخفى على الحقّ من الخَلْق خافيةٌ ، وهو الّذى
أَوْدَعَ الهياكلَ ، و أَوْصَفَها من الخير والشرّ ، والنَّفع و الضُّرّ ،
فما يكتمونه اظهر عنده ممّا يُبْدُونَهُ ، و ما يُبْدُونَهُ مثل ما يكتمونه ،
جَلَّ الحقّ [من] ان[1] تَخْفَى عليه[2] خافيةٌ من عبادِه [بحالٍ و اللّه اعلم !][3]

- 99 - [المؤمنين] - XXIII, 12 - « و لقد خلقنا الانسان من سُلالة من طين »
قال الحسين الخَلْق مُتَفاوِتُون[1] فى درجاتهم[2] و منازِلِهم ، و مقامات
خُلُقِهم و صفاتِهم ، وقد[3] كَرَّمَ اللّه تعالى بنى آدمَ بِصُورة المُلْك ، و
الملكوت ، و روح النور ، و نور المعرفة ، و العِلْم ، و فَضَّلَهُم
على كثير ممّن خَلَقَ تفضيلا -

- 100 - [«] - XXIII, 12 (suit.) -
وقال ايضاً : خَلَقَ بنى[1] آدمَ بين [الأَمْر و التراب][2] ، و بين[3] الظُّلْمَة
و النور ، فَعَدَّل خَلْقَهم و زادَ المؤمنين بإيمانهم نورًا مُبينًا ، و
هُدًى و عِلْمًا ، و فَضَّلَهُم على سائر العالَمين لما نقلهم فى بَدْو[4]
خَلْقهم من حالٍ الى حالٍ ، و أَظْهَرَ فيهم الفِطْرة و الآيات ، و
تكامل فيهم الصنع و الحكمة و التفاوت[5] ، و تظاهر عليهم الروح
و النور و التسبيحات مُذْ كانوا « تُرابا و نُطْفَةً و علقةً و مُضْغَةً » (XXII, 5) ،
ثمّ جَعَلَهُم خَلْقًا سويًّا الى ان كملت فيهم المعرفة الاصليّة قال اللّه

- 97 -

- 98 - (1) Azh. K. 91 — suppr Baqlî KB f° 251 b - (2) Baqlî - K. 91 : يخفى - (3) mq. K 91 - Azh : بحال -

- 99 - (1) K. 91 - Azh - Baqlî KB f° 258 a in XXIII, 14 . مستفاوتون - (2) K 91 - Azh : حركاتهم - (3) mq Baqlî.

- 100 - Azh - K. 91 - Baqlî KB f° 258 a : in XXIII, 14 - (1) K 91, Baqlî - Azh : بني - (2) Azh, K 91, Baqlî - - Mais YJ a : الماء و التراب - (3) K. 91, Baqlî - Azh : بني - (4) K 91, Baqlî - Azh تدبُّر .
(5) Azh. - K. 91, Baqlî : البينات -

تعالى «و لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين [ثم جعلناه
نطفةً في قرار مكين»][6] الى قوله تعالى «فتبارك الله احسن
الخالقين» (XXIII, 12).

- 101 - [المؤمنين] - XXIII, 12 (suite) -

[و قال الحسين][1] خلق الله تعالى الخلق فامتدلهم[2] على اربع اصول
الرُّبع الاعلى الإلهية، و الرُّبع الثاني[3] الربوبية، و الرُّبع الثالث[4]
الموزية، بيّن فيها [التدبير][5] و المشيئة و العلم و المعرفة و
[الفهم و العظمة][6] و الفراسة و الإدراك و التمييز و لغات الكلام
و الرُّبع الرابع الحركة[7] و السكون، لذلك خلقه و سوّاه.

- 102 - ["] - XXIII, 14 - «... ثم انشأناه خلقاً آخر...»

قال الحسين[1] فطر الاشياء بقدرته و دبّرها بلطيف صنعه، فابداء
آدم عمّ كما شاء لما شاء، و اخرج منه ذرية على النعت الذي
وصف من مضغة و علقة، و بدائع خلقه، اوجب لنفسه عند
خلقته[2] اسمه[3] «الخالق» و عند صنعه «الصانع» و لم يحدثوا
له اسماً، بل[4] كان موصوفاً بالقدرة على إبداء الخلق، فلمّا ابداهم[5]
اظهر اسمه «الخالق» للخلق[6] و أبرزه[7] لهم، و كان هذا الاسم مكنوناً
لديه مدعوةً[8] به في ازله سمّى بذلك نفسه[9]، و دعا نفسه به،
فالجن[10] جميعاً عن إدراك وصف قدرته عاجزون، و كل ما[11] وصف الله

---

100 — (6) add. Baqlî.

101 — (1) add. Baqlî KB f° 258ª. — (2) Baqlî corrige : فاعتدلها — (3) Baqlî : الاخر — (4) id. : id. — (5) K 91 — Azh : القدس — Baqlî : النفس — (6) Baqlî — K 91 : الفطنة — Azh : النطفة. — (7) K 91 — Azh : حركات.

102 — (1) Baqlî KB f° 258ª ajoute : في قوله — (2) Baqlî — K 91, Azh : خَلْقِهِ — (3) Baqlî : اسم — (4) manque Baqlî — (5) Baqlî : ابداها — (6) Baqlî : للمخلوق — (7) ابرزها selon Baqlî — (8) Azh — Baqlî : يَدْعُوه — K 91 : مَدْعوناً — (9) K 91 — Azh : كشفه — (10) Azh — K 91 : فالخلق — (11) Baqlî — Azh : من.

تعالى به نفسَهُ فهوله وهو اعزّ [و اعلا] و اجلّ (12) اَظْهَرَ للخلق

مِن نعوتِهِ ما يطيقونَهُ و يليق بهم « فتبارك الله احسن الخالقين »

- 103 - [المؤمنين] - XXIII, 15 - « ثُمَّ انّكم بعد ذلك لميّتون »

قال الحسين مَلَكُ الموت [هو](1) موكّل بارواح بنى آدم ، و مَلَكُ الفَنَاء

موكّل بارواح البهائم ، و مَوْتُ العُلَمَاءِ هو بقاؤهم ، إلّا انّه إستتارٌ

عن الأبْصَارِ و موتُ(2) المطيعين المعصيَةُ اذا عرفَ مَن عَصَى(3) -

- 104 - [«] - XXIII, 93 - « ما اتّخذ الله من وَلَدٍ ... »

قال الحسين الصَّمَدِيَّةُ مُمْتَنِعَةٌ من قبول ما لا يليق بها لانّ الصَّمَدِيَّةَ

تنافي اَضْدَادَها على الأبَدَ ، وهى ممتنعة عن دَرْكِ(1) معانيها ،

فكيف تبقى مع اضدادِها [و](2) مَا لا يليقُ بها ؟ -

- 105 - [النور] - XXIV, 26 - « الخَبِيثَاتُ ... »

قال الحسين الخَبِيثُ الناظر الى الخبائث بعَيْنِ الطَّهَارَةِ -

- 106 - [«] - XXIV, 31 - « و لا يُبْدِينَ زِيْنَتَهُنَّ إلّا ما ظَهَرَ مِنْها »

قال الحسين زينةُ الدُنيَا و ما فيها بالنّسيان و الغفلة و التأويل و

الشهوة و النَفس و العدوّ و اشباه ذلك فهى زينة الدُنيَا ، فلا

« يبدين » و لا يخفين شيأً من هذه الاحوال إلّا ما ظهر منها على

الغَفْلَةِ -

---

102 - (12) - mq. Baqlî -

103 - (1) add Baqlî KB f° 256ª - (2) ripit in Azh - (3) Azh - Baqlî : عصاه -

104 - (1) K 91 - Baqlî KB f° 261ᵇ - Azh : ادراك - (2) add. Baqlî.

105 - K 91 -

106 - K 91 -

- 107 - [النور] - XXIV, 35 - « ... كأنّها كوكبٌ دُرّيّ يوقد من شجرة مباركة .. »

قال الحسين [في قوله تعالى « الله نور السموات والارض »][1] « مُنوِّر[2] قلوبكم حتّى عرفتم و وجدتم » وخَتَم[3] بقوله تعالى « يهدى الله لنوره مَن يشاء » فكان[4] أوّل إبتدائه « الله نور السموات والارض » اى « انا مُبتدى[5] النعم و مُتمّها[8] » والاخر خاتمته فالاوّل فضلٌ و الاخر مَشيئة[6] [فهو المُجتبي][7] لاوليائه والهادى لأصفيائه. -

- 108 - ["] - XXIV, 35 - (suite) -

و قال ايضا[1] [ان][2] « الله نور السموات و الارض » و هو نور النور يهدى الله مَن يشاء بنوره الى قُدرته و بقُدرته الى غيبه و بغيبه الى قِدَمه و بقِدَمه الى ازله و أبدِه و بازله و أبده الى وَحدانيّته « لا اله إلّا هو » (Qur. XXIII, 117) المشهود شانُه و قدرته تعالى و تقدّس يزيد من يشاء عِلْماً بتوحيده و تنزيهه و إجلال مقامه و وَحدانيّته و تعظيم رُبوبيّته. -

- 109 - ["] - XXIV, 35 (suite) -

قال الحسين في[1] الرأس نور الوحي و بين[2] العينين نور المناجاة و في السّمع نور اليقين و في اللسان نور البيان و في الصّدر نور الإيمان و في الطبائع نور التّسبيح [و

107 - (1) add. K.91 - (2) K.91, Baqlî KB f° 266ᵃ - Azh : تنور - (3) K.91, Baqlî - (4) K.91 - Azh : وكان - (5) K.91, Baqlî - Azh : مبدى - (6) ة final add. K.91, mq. Azh., Baqlî. (7) précédé de « منّه » in YJ - Azh : وهو .... - (8) Baqlî (i+d. imp.) منبعها -

108 - (1) Azh. -, Baqlî KB f° 266ᵃ - K.91 : الحسين - (2) mq. K.91 -

109 - (1) Baqlî MB f° 491ᵃ, KB f° 266ᵃ - Azh : من - (2) Baqlî : في -

التهليل و التحميد و التكبير] فاذا التهب[3] شيء من هذه الانوار، و غلب على النور الآخر فأدخله[4] في سلطانه، و اذا سكن عادَ سلطان ذلك النور أوفر و اتمّ ممّا كان، فاذا التهب جميعا صار «نورا على نورٍ يهدى اللّه الى نوره من يشاء».

- 110 - [النور] - XXIV, 37 - «.... يخافون يوما تتقلّب فيه القلوب و الابصار
.... قال الحسين خلق اللّه تعالى القلوب و الابصار على التقليب، و جَعَلَ عليها اغطيةً و ستوراً و اكنّةً و اقفالاً، فيهتك الستور بالانوار، و يرفع الحجب بالاذكار، و يفتح الاقفال بالقُرْب،

- 111 - ["] - XXIV, 37 (suite) -
قال الحسين اذا عَلِمْتَ انّه مُقَلِّب القلوب و الابصار، فليكن شغلك في النظر الى افعاله فيك، و توقي الخلاف و الغفلة -

112 . ["] - XXIV, 53 - «... و ان تطيعوه تهتدوا ....»
قال الحسين طاعة الرسول عَمّ فيها صلاح الكلّ، وهي المواظبة على الأوامر و الفرائض، و الانبياء عَمّ يعملون في الفرائض، و المؤمنون يعملون في الفضائل، و الصِّدّيقون[1] في ترك النهي، و العارفون يعملون في نسيان كلّ شيء غير اللّه تعالى -

---

- 109 - (3) Azh. -, K. 91 - mq. Baqlî - (4) K. 91 omet le في -
- 110 - Azh. K. 91 - Baqlî KB f° 267ª - cfr. n° 150 -
- 111 - Azh. K 91 - Baqlî KB f° 267ª -
- 112 - (1) K 91 ajoute يعملون -

- 113 - [الفرقان] - XXV, 2 - « ... و خلق كلّ شيء فقدّره تقديرا » -

قال الحسين اوّل ما خلق الله تعالى ذكره ستّة[a] اشياء في ستّة وجوه فقدّر بذلك[1] تقديرا[2] الوجه الاوّل المشيئة[3] خلقها على النور ثم خلق النفس ثم الروح[4] ثم[5] الصوره ثم الاحرف ثم الاسماء ثم اللون[6] ثم الطعم[7] ثم الرائحة ثم خلق الدهر[8] ثم خلق المقادير[9] ثم خلق العماء[10] ثم خلق النور ثم الحركة ثم السكون ثم الوجود ثم العدم ثم على هذا خلقاً بعد خلق[11] على[12] الوجوه[13] الاخر[14] اوّل ما خلق الله تعالى الدهر[15] ثم القوة[16] ثم الجوهر ثم الصورة[17] ثم الروح[18] هكذا خلقاً بعد خلق في كلّ وجه من الستّة خلقهم في غامض[19] علمه[20] لا يعلمه الّا هو قدّرهم تقديرا و احصى كلّ شيء علما[21] —

- 114 - [ ] - XXV, 4 - « ... و لا يملكون لأنفسهم ضرّا ... »

قال الحسين أعلم انّ الاشياء ليست بأنفسها قائمة بل بمقيم لها و كيف لا تكون كذلك[1] وهى لا تملك لأنفسها نفعاً و لا ضرّا فاذا[2]

---

113 – Ce texte est celui du ms. Fātiḥ 262 (= Fātiḥ 261 = Fātiḥ 260), – et de tous les autres ms. du "tafsîr" que nous avons consultés (sauf Köpr. 91 où il manque, ainsi que Azh.) : excepté les variantes suivantes. (a) Baqlî NO : ستة (lapsus).
(1) Walî al Dîn : قدرته لذلك – قدر ذلك (QA. 83) – (2) بتقديره (QA, 83).
(3) orthographié : المشيّة – (4) Yéni Jâmi' f° 165 : résume cette première phrase ainsi : « اوّل ما خلق الله تعالى الارواح » (sic) –
(5) Yéni ajoute : + خلق – (6) اللون . Köpr. 92 – Baqlî –
(7) العظم Walî al Dîn – (8) الذهن Walî al Dîn – الجوهر QA. 82 –
(9) sic ap. Köpr. 92, Shehîd 270 – المقدار (ap. Yéni – Walî QA 82-83) – omis ap. Hakîm – (T) على Baqlî QA 124 – (10) sic ap. QA 82 + Solaym. 97 – العمل + ap. – التجلّة (QA 83) –
(11) + و (QA 82). (12) + هذا (Yéni, QA 83) –
(13) sic : QA 83 – Fâtiḥ (262, 261, 260) et tous les autres mss. ont « الوجه » – sauf Walî al Dîn : الوجود –
(14) – + وقيل (sic) : idem Yéni.
(15) الذهن QA 83 – (16) الفتوة (QA 82 – Hakîm (18) + ثم النفس (idem Yéni).
(17) sic QA 83, Hakîm – les autres mss. ont « الصوت » –
(19) le point du dhâd n'est marqué qu'en Hakîm, Köpr 92, Walî, QA 82-83 –
114 – (1) K. 91 – (2) K 91 – Azh. : واذا (20) بعلمه Baqlî, NO : (21) عددا Baqlî KB.

نَظَرَتْ الى ما يملكُ[3] لِنَفسِهِ [ضَرًّا ولا نفعاً][4] [بعينِ مالكِ ضَرٍّ و نَفْعٍ][5]
فقد صَرفَتْ الالَهيّة الى غيرِ مستحقِّها -

- 115 - [الفرقان] - XXV, 22 - « و جعلنا بعضكم لبعضٍ فِتْنةً ... »
قال الحسين المِحْنة[1] لِخواصّ اوليائه، والفتنة لعامّة الناس
« و جعلنا بعضكم ... » -

- 116 - [»] - XXV, 22 - « ... و كان ربُّكَ بصيراً ... »
قال الحسين كُسى كلّ شىء كسوة فانية لا ينفكّ منها الّا من عصمهُ
اللّه [تعالى] و هو إضطرار في الاحوال، لا اختيار فى التّلذّذ بالشواهد
[و الاعراض][1] -

- 117 - [»] - XXV, 60 - « ... فاسْئَلْ بِهِ خبيراً »
قال الحسين هم الّذين اقامهُم اللّه تعالى فى البلاد أدِلّة[1] للعبادِ،
منهم مَن يَدُلّ على [آداب][2] سُبل الحقّ [و مَن يدلّ على شرائع
الآداب][3] و منهم مَن يدلّ على الحقّ و هو الدليل على الحقيقة
لانّ الكلّ محتاجون اليه و هو مُسْتَغنٍ عنهم، يرجعون اليه
فى السؤال، ولا يَسْئَلُ هو احداً، كالخِضْر عم و نُظَرآئه، لانّه
اوتى العِلْم اللّدُنى -

- 118 - [النمل] - XXVII, 29 - « قالت يآيّها الملأُ انّى القى الىّ كتاب كريم »
قال الحسين قوله « بسم الله » ...[1] =

- 114 - (3) YJ. Azh : من - (4) Azh. - mq. K 91, YJ - (5) K. 91, YJ. mq. Azh. -
- 115 - (1) K 91 - Azh : المحبّة (?) -
- 116 - K 91 - cf. Baqlî KB f° 269ᵃ - (1) add. Baqlî.
- 117 - (1) Azh - K 91 : اذلّة (sic) - (2) mq. Baqlî KB f° 271ᵇ - (3) id. - ; id. impr. : [الايمان] -
- 118 - voir suite supra, n° 1 -, selon texte YJ = texte Azh., K. 91, Baqlî KB f° 279ᵇ, Ibn 'Arabî ("Futûhât" II, 139, - et "al jawâb al mustaqîm." 147ème question) - cf. Baqlî MB f° 508ᵇ

119 – [النمل] – XXVII, 60 – « قل الحمد لله و سلام على عباده »
قال الحسين ما من نعمة[1] إلا الحمد أفضل منها، و الحامد[2] النبي صلعم[3] و المحمود الله [عز و جل][4] و الحامد العبد و الحمد[5] حالة[6] الذي يوصل بالمزيد[7].

120 – [القصص] – XXVIII, 24 – « فسقى لهما ثم تولى الى الظل »
قال الحسين ربي بما خصصتني به من علم اليقين فقيرا، الى ان تردني[1] الى عين اليقين و حقه.

121 – ["] – XXVIII, 46 – « و ما كنت بجانب الطور »
قال الحسين في هذه الآية خاطب منصوب القدرة في عين القدم[1]

122 – ["] – XXVIII, 73 – « و من رحمته جعل لكم الليل و النهار .. »
قال[1] الحسين بن منصور[2] [حفظا نفاسك و آزفاتك و ساعاتك، و ما هو بك، و ما انت فيه][3] فمن[4] عرف من اين جاء عرف[5] اين يذهب، و من علم ما يصنع علم ما يصنع به، و من[6] علم ما يصنع به علم ما يراد منه[7] و من[8] علم ما يراد منه علم ما له، و من علم ما له علم ما عليه، و من علم ما عليه علم ما معه، فمن[9] لم يعلم من اين اتى[10] و اين هو و كيف هو و لمن هو [و مما هو[11] و[12] ما هو][13] و الى اين هو، فذلك ممن [لا يعلم و لا يعلم انه لا يعلم، و يظن انه يعلم][14] اهمل آزفاته[15] و ترك[16] ما ندبه[17] الله تعالى اليه بقوله عز و جل « و من رحمته جعل لكم .. »

الحمد. K91, YJ.

– 119 – (1) Baqlī KB f° 281a : نعمه – (2) Baqlī KB, et MB f° 510b : الحميد x – (3) Baqlī KB : صلعم
(4) mq. Baqlī KB – (5) sic YJ – Azh : الحامد – K.91 : الحميد – (6) YJ. حالة – (7) YJ. بالمريد.

– 120 – (1) sic K.91 – Azh : تزدني –
– 121 – Baqlī KB f° 286a – (1) sic Azh. – K.91 : العدم –
– 122 – (1) حكي عن : cf. Sulamī "Jawāmiʿ.." – (2) sic "Jawāmiʿ", et Baqlī KB f° 286b, et MB f° 519a ; Azh. الحسين –
(3) seulement cf. "Jawāmiʿ" – (4) Jawāmiʿ – Azh., etc : مَن – (5) Jawāmiʿ. Azh : علم – (6) Jawāmiʿ. Azh فمن.
(7) Jawāmiʿ. Azh : به – le mot, et la suite jusqu'au second علم, manquent in Baqlī KB – (8) Jawāmiʿ. Azh : فمن –
(9) Azh. – Jawāmiʿ : وَمَن – (10) Jawāmiʿ. Azh : جاء – (11) K.91. mq. Azh. – (12) mq. Baqlī KB –
(13) mq. Jawāmiʿ – (14) add. Jawāmiʿ dont le texte s'arrête ici –
(15) K.91, YJ – (16) corr. dubit. – Azh : ادعاته – YJ, K.91. Baqlī : اوقاته – (17) K.91, YJ – Baqlī MB : بذب.

- 123 - [القصص] - XXVIII, 85 - « ان الذى فرض عليك القرآن لرادّك الى معادٍ .. »

قال الحسين ان الّذى فرقك برسم الإبلاغ[1] الى الخلق ' سيردّك
الى معنى الجمع بالفناء عن الملاحظاتهم ' و الترسّم معك[2] على
حدّ الإبلاغ[3] برسومهم بتخصيصك بالمقام الاخصّ و البيان
الاخلص -

- 124 - [الروم] - XXX, 39 - « الله الّذى خلقكم ثم رزقكم ... »

قال الحسين خلقكم بقدرته ' و رزقكم بمعرفته ' و اماتكم عن
الاغيار و احياكم به -

- 125 - ["] XXX, 39 (تتمة) -

و قال الرزق في الدنيا الحيوة و اللذّة ثم الشهوة و العيش '
و الرزق فى الآخرة المغفرة و الرضوان ' ثم تكون[1] بعدها الدرجات '

- 126 - ["] - XXX, 45 - « و من آياته ان يرسل الرياح ... »

قال الحسين من علامات ربوبيّته ان يرسل رياح[1] شفقته
الى قلوب أودّائه ' مبشّرًا لهم بهتك حجب الإحتشام ليطؤا
بساط المودّة من غير حشمة ' فيسقيهم على ذلك البساط شراب
الأنس ' و تهبّ[2] عليهم رياح الكرم ' فينفيهم عن صفاتهم ' و يحيّيهم
بصفاته و بنعوته[3] ' فانّ بساط الحقّ تعالى لا يطاه من هو مقيم
على حدّ الإفتراق ' حتّى يرى العيون كلّها عينًا واحدًا ' و يرى
ما لم يكن كما لم يكن ' و ما لم يزل كما لم يزل -

- 123 - (1) sic Azh., K. 91 - Baqlî KB f° 287b a : الابداع - (2) Baqlî KB a : معهم - (3) cf. n. (1).
- 124 - Azh., K. 91, YJ, Baqlî KB f° 292a et MB f° 527b.
- 125 - (1) Azh. - K. 91 a : يكون -
- 126 - (1) K. 91 a : الرياح - (2) sic K 91, YJ - Azh : طهب - (3) K 91 - Azh. a : بتقوّته -

127 - [السجدة] - XXXII,16 - «... يدعون ربهم خوفا و طمعا»
قال الحسين خوف الانبياء و الاولياء و ارباب المعارف
خوف التشليط، و خوف الملائكة خوف مكر الحق، و خوف
العامة خوف تلف النفس.

128 - [الاحزاب] - XXXIII,23 - «من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا...»
قال الحسين «رجال صدقوا» الله ما عاهدوا، و هو ان يترك
الصادق إرادته لإرادة الله تعالى و اختيار الله تعالى و
محاب الله تعالى، و تدبير الله، حتى يرى من قلبه و نفسه
و جميع جوارحه انه لا يريد إلا بإرادة الله تعالى. تصح
له ذلك قوله تعالى «رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه» -

129 - ["] - XXXIII, 35 - «ان المسلمين و المسلمات...»
قال الحسين الصادق الظاهر له القدرة، يظل عند ربه،
يطعمه من نوره، و يسقيه «شرابا طهورا» (Qor. LXXVI,21) أولئك
الاقويا الذين لا يحتاجون الى شراب و طعام و لا يموتون -

130 - ["] - XXXIII,72 - «إنا عرضنا الأمانة...»
[قال فارس عن الحسين في هذه الآية](1) قال عرض الأمانة
على الخلائق و الجهادات، فاشفقوا و هربوا و ظنوا ان

- 127 - Azh. - manq. K.91 -
- 128 - id. -
- 129 - Azh., K.91.
- 130 - (1) - [mq. K.91].

الامانة تحمل بالنفوس ، و كشف لآدم [عم] (1) ان حمل
الامانة بالقلب لا بالنفس ، فقال انا اقبلها (3)
فان القلب موضع نظر الحق و إطلاعه ، فاذا الطاق (4) ذلك
يطيق حمل الامانة ، فان الامانة حدث ، و إطلاع الحق
و تجليه لم يطقها الجبال (5) ، و اطاقتها القلوب

- 131 - [الاحزاب] - (suite) XXXIII, 72.

و انشد فارس (على اثره) (1) لا يحمل البدن

حملتم القلب (2) ما لا يحمل البدن ، و القلب يحمل ما ا
يا ليتنى كنت أدنى من (3) يلوذ بكم ، عيناً لأنظركم ام ليتنى أذنُ

- 132 - [الملائكة] - XXXV, 16 - « يا ايها الناس انتم الفقراء... »

قال الحسين على مقدار إفتقار العبد الى الله [تعالى] (1) يكون
غناؤه بالله ، وكلما ازداد إفتقاراً ، ازداد غنىً (2) .

- 133 - ["] - XXXV, 29 - « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا... »

قال الحسين الظالم الباقي مع حاله ، و المقتصد الفانى بحاله ،
السابق المستقر (1) في فناء حاله .

- 134 - [يس] - XXXVI, 10 - « انما تنذر من اتبع الذكر... »

قال الحسين اشرف منازل الذاكرين من نسى ذكره في مشاهدة
مذكوره (1) و حفظ اوقاته عن رجوع (2) الى روية الذكر .

- 130 (suite) - (2) mq. ap. Baqli KB f° 300a, MB f° 540b - (3) Azh. - Baqli a : احملها - (4) Azh. - K. 91 a : اطلع، اضاق -
(5) K. 91 - Azh. a : الجبل -.

- 131 - (1) add. K. 91 - (2) K. 91 - Baqli KB f° 300a, MB f° 541a : حملت بالقلب - (3) K. 91 + Baqli - Azh. : اضنا بمن -

- 132 - Azh. K. 91. Baqli KB f° 302a - (1) mq. Baqli - (2) Azh. - K. 91 : غناً

- 133 - mq. K. 91 - (1) Azh. - Baqli KB f° 303a : المستغرق -

- 134 - (1) Azh., K. 91 - Baqli KB f° 304a : المذكور - (2) Azh. - Baqli : من الرجوع -

- 135. - [يس] - XXXVI, 21 - « و ما لىَ لا أعبُدُ الذى فطرنى .. »

قال الحسين كل قلب يشتغل بالثواب عن حُرمة الأمر فهو
أجيرٌ، و ليس بعبدٍ، و انّما يعمل على الاجر عَبيدُ النفوس،
و مَن اخذ تعظيم حُرمة اللّه تعالى لا يلتفت الى الثواب -

- 136. - ["] - XXXVI, 55 - « انّ اصحاب الجنّة اليوم ... »

قال [الحسين][1] انّ الحقّ [جلّ جلاله][2] قطع اهل الجنّة بتجلّيه عن
الالتذاذ بالجنّة لانّه [تعالى][3] افناهم بتجلّيه عنها [لِأنْ لا][4] تدوم
لهم[5] اللذّة فيقع بهم الملل، فرجوعهم الى ايّامهم بعد تجلّى الحقّ
تعالى لهم يوفّر[6] اللذّة عليهم، و الحقّ تعالى لا يُلتذّ به[7] -

- 137. - ["] - XXXVI, 82 - « انّما أمْرُنا لِشَيْءٍ اذا اردناه ... »

قال الحسين ابدى الاكوان كلّها بقوله «كُنْ» اهانةً لها و
تصغيرًا، ليعرف الخلق اهانتها، فلا يركنوا اليها و يرجعون
الى مُبدئها [و مُنشئها][1] فاشتغل الخَلق بزينة الكون فتركهم مَعَهُ و اختارَ
من خواصّه خصوصًا اعتقهم من رقّ الكون، فاجباهم به،
فلَمْ يَجعل للعِلَل عليهم سبيلاً، ولا للآثار فيهم طريقًا -

- 138. - [الصافات] - XXXVII, 106 - « انّ هذا لَهُوَ البلاءُ المبين »

قال الحسين البلاءُ باللّه[1] تعالى، و العافيةُ[2] من اللّه تعالى،
و الامر عن[3] اللّه تعالى و النهى إذلاله -

- 135. Azh. -
- 136. (1) [en marg. YJ] - (2) mq. Baqlî KB f° 304b - (3) id - (4) Azh. - Baqlî : لئلا - (5) Azh. - Baqlî : بهم -
(6) K. 91 - Baqlî : توفر - Azh. : يعرف - (7) K. 91. YJ - Baqlî - Azh. a بلذته -
- 137 - (1) add. K 91 -
- 138 - (1) Azh. - Baqlî KB f° 306b, MB f° 550a : من الله - (2) Baqlî. العاقبة - (3) Azh. عن -

- 139 - [الزمر] - XXXIX, 23 - « فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله .. »

قال الحسين قسوة القلب بالنعم[1] اشد من قسوة القلب

النسيان و الشدة ؛ لان[2] بالنعمة نسكت[3] ، و بالشدة تذكر -

- 140 - ["] - XXXIX, 23 (suite) -

و انشد [في معناه][1]

قد كنتُ في نعمة الهوى بطراً ، فأذكرتني[2] عقوبة لبطرِ

- 141 - ["] - XXXIX, 23 (suite) -

و قال من همّ بشيءٍ مما اباحه العلم تلذذاً عوقب بتضييع

العمر [و قسوة القلب ، و تعب الهمّ][1] في الدنيا .

- 142 - ["] - XXXIX, 23 (suite) -

و قال عقوبة القلب الرّين و القسوة و العمى -

- 143 - ["] - XXXIX, 55 - « و أنيبوا الى ربكم .. »

قال الحسين الإنابة جاءت من قبل المعرفة ، و احسن الخلق

إنابةً الى الله [تعالى و] رجوعاً[1] اليه احسنهم له معرفةً .

- 144 - ["] - XXXIX, 63 - « الله خالق كلّ شيءٍ .. »

قال الحسين كلّ شيء اراد الله [تعالى][1] به الاهانة و التذليل ،

ألبسه [لبسة المخلوقين][2] ، ألا ترى كيف نزّه عن ذلك صفاته

و كلامه [قال][3] « الله خالق كلّ شيءٍ » [و][4] المخلوقات ليس لها .

(KB f° 318ᵇ)

- 139 - Azh., K. 91, Baqlî (MB f° 563ᵃ - (1) K 91 - Azh : بالنعمة . (2) Azh. - K. 91 : فان . (3) K 91 - Azh. : سدر (?) ; مصر (Baqlî ms.) .

- 140 - id. - (1) [add. K. 91] - (2) K. 91 - Azh. : فاذكرني -

- 141 - id. - (1) [add. K. 91] .

- 142 - Azh., K. 91 - mq. Baqlî -

- 143 - Azh., K. 91, Baqlî KB f° 318ᵃ - (1) [mq. Baqlî] .

- 144 { (1) mq. Baqlî - (2) Azh. - Baqlî KB f° 318ᵇ : لباس المخلوقية - (3) add. Baqlî - (4) mq. Baqlî .
Azh., K. 91

عزّ إلّا بالنسبة الى خلقه[5] و انّما صلوقه . فنسبته اليه اعزّها .

145. - [الزمر] - XXXIX, 67 - « .... و تعالى عمّا يشركون »

قال الحسين كيف يعرف قدر من لا يقدر قدره سواه .

146. - [المؤمن] - XL, 15 - « رفيع الدرجات ذو العرش .. »

قال فارس . قال الحسين العرش غاية ما اشار اليه الخلق .

147. - ["] - XL, 67 - « هو الحيّ لا اله إلّا هو .. »

قال الحسين الحيّ[1] الذى احيا[2] العالم بنظره . فمن لم يكن به [و][3] بنظره حيًّا فهو ميّت وان نطق او تحرّك .

148. - [الشورى] - XLII, 17 - « يستعجل بها الذين لا يؤمنون[1] بها .. »

سمعت ابا العبّاس البزّار[2] يقول كان اخى خادمًا للحلّاج فقال لى لمّا كانت الليلة التى وعد من الغد لقتله قلت له يا سيّدى اوصنى فقال « عليك نفسك ان لم تشغلها شغلتك » قال فلما كان الغد و[3] أخرج للقتل [قام][4] فقال « حسب الواحد[5] إفراد[6] الواحد له » ثم خرج يتبختر في قيده ويقول

نديمى غير منسوب .. الى شيء من الحيف

سقانى مثل ما يشرب .. كفعل الضيف بالضيف

فلمّا دارت الكأس .. دعا بالنطع والسيف

كذا من يشرب الراح .. مع التنّين[7] في الصيف

ثم قال « يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين امنوا مشفقون »

- 144 (suite) - (5) Baqli : خالقه -

- 145 - K.91, Baqli KB f° 319b -

- 146 - Azh., K.91, Baqli KB f° 322a -

- 147 - Azh., K.91 - (1) Baqli KB f° 323b : هو - (2) Azh. : احى - (3) mq. Baqli -

- 148 - (1) var : يسحمون (sic) - Ce N° est donné ap. Azh., K.91, Baqli QA (mq. KB) - (2) cf. Quatre Textes.. II, n° 22. (3) mq. Azh. - (4) add. K.91 - (5) K.91, Azh.a : الواحد . - (6) Baqli QA : إقرار - (7) " اى الحيّة " note Baqli QA -

منها، و يعلمون انّها الحقّ ، ثمّ ما نطق بعد ذلك حتّى فُعِلَ به ما فُعِلَ [رحمة الله تعالى عليه] [1] .

149 - [الدخان] - XLIV, 51 - « انّ المتّقين في مقام امين »

قال الحسين الايمان ما أوجب الامان ، و التقوى يوجب الامان في الايمان [لقوله تعالى] [1] « المتّقين في مقام امين » و التقوى ان يتّقي الكلّ فيصل بذلك الى [مَن له] [2] الكلّ .

150 - [الاحقاف] - XLVI, 26 - « ... وجعلنا لهم سمعًا و ابصارًا »

قال الحسين [1] خَلَقَ اللهُ تعالى القلوب و الابصار، و جَعَلَ عليها اغطيه و ستور و اكنّة و اقفالا [2] ، فيهتك الستور بالنور و ترفع الحجب بالذكر، و يفتح الاقفال بالقُرْب، و يخرج من [3] الاكنّة بمشاهدة الآيات .

151 - ["] - XLVI, 28 (initio) -

قال الحسين اعلى ما اشار اليه الخَلْقُ العرشُ ثم انقطع الاشارة و العبارة لانّه تعالى وراء الاشارة و العبارة قال الله تعالى « فلمّا حَضَرُوهُ قالوا أنْصِتُوا » (XLVI, 28) اى انقطعوا عن العبارات التى تعودُ اليكم اوّلها و اخرها ، و جاوزتُه [1] نظرًا [2] الى العرش فأخْبَرَ ، و لو نظر الى ربّ العرش لخَرِسَ [3] لقوله « و انصتوا » ألانّه مُبَايِنٌ لكلّ ما خَلَقَ ، لا يسعُهُ غيرهُ ، و لا يحجبهُ سِوَاه [4] .

- 148 (initio) - (8) Azh - K. 91 : رضوان الله عليه -
- 149 - (1) Azh - K. 91 لانّه الله تعالى يقول ، - (2) [K 91] -
- 150 - (1) Azh : الحسن - mais comp. ici n° 208 ; → cf. n° 164. (2) Azh : فاقفالا - (3) K. 91, YJ. Azh ajoute : لا.
- 151 - Azh ; mq K. 91 - (1) YJ - Azh : وجازته - (2) YJ : نظر . (3) YJ - Azh : يخرس - (4) cf. n° 8 -

152 - [محمّد] - XLVII, 21 - « فاعلم انّه لا إله إلّا الله .. »
قال الحسين العلم الّذى دعى اليه المصطفى صلعم هو علم الحروف
و علم الحروف فى لام الف و علم لام ألف فى الالف[1] و علم الالف[2]
فى النقطة و علم النقطة فى المعرفة الاصلية و علم المعرفة
الاصلية فى علم الازل[3] و علم الازل[4] فى المشيئة[5] [اى المعلوم][6]
و علم المشيئة فى غيب [الهو و هو الذى دعا الله تعالى اليه قال
« فاعلم انه .. » و الهاء راجع الى غيب] الهويّة[7] -

153 - [..] - XLVII, 21 (suite) -
قال الحسين « فاعلم انّه لا اله إلّا الله » علماً لا عن جهل لأنّ
المعلوم فى الله تعالى لا يتناهى -

154 - [الفتح] - XLVIII, 10 - « انّ الذين يبايعونك .. »
قال الحسين لم يظهر الحقّ تعالى مقام الجمع على أحد بالتصريح
إلّا على اخصّ نسبة[1] و اشرفه فقال « ان الّذين يبايعونك »
انّما يبايعون الله -

155 - ["] - XLVIII, 29 - « محمّد رسول الله و الذين معه أشدّاء على الكفّار .. »
سئل الحسين متى كان محمد صلعم نبيّاً[1] و كيف جاء برسالته -
فقال نحن بعد[2] الرسول و الرسالة و النبى و النبوّة

- 152 - Azh - (1) K.91, Baqli KB f° 341ᵇ - Azh : الف - (2) id - (3) Baqli : الاوّل - (4) id - (5) Azh : المنشية -
(6) Azh - mq. Baqli - K.91 : العلوم - (7) [mq. Baqli] -

- 153 - Azh., K 91, YJ.

- 154 - K.91, Baqli KB f° 343ᵇ, MB f° 608ᵃ - (1) K.91 - Baqli : نسبة -

- 155 - Azh., K.91 - (1) Baqli KB f° 345ᵃ, MB f° 610ᵇ : صلعم - (2) Baqli ajoute : فى -

اين انت عن ذكر من لا ذاكر له في الحقيقة إلّا هو ، و عن
هويّة من لا هويّة له [إلّا بهويّته][1] ، و اين كان النبيّ صلعم
عن نبوّته حيث جرى القلم بقوله تعالى « محمد رسول الله » ،
و المكان علّة و الزمان علّة ، فاين انت عن الحقّ و الحقيقة ،
ولكن اذا ظهر [اسم][4] محمد صلعم بالرسالة ، عظم[5] صلة بذكره
له[6] بالرسالة ، فهو الرسول المكين[7] و السفير الامين[8] ، جرى ذكره
في الازل بالتمكين[9] بين[10] الملائكة و الانبياء ، عمّ[11] على اعظم
حلّ و اشرف جمال[12] -

- 156 - [الحجرات] - XLIX, 3 - « ... اولئك الّذين امتحن قلوبهم للتقوى ... »
قال الحسين من امتحن الله تعالى قلبه للتقوى ، كان شعاره
القرآن ، و دثاره الايمان ، و سراجه التفكّر ، و طيبه التقوى ،
و طهارته التوبة ، و نظافته الحلال[1] و زينته الورع ، و عمله
الآخرة ، و شغله بالله تعالى ، و مقامه عند الله [تعالى][2] ، و صومه
الى الممات ، و إفطاره في[4] الجنة ، و جمعه الحسنات ، و كنزه
الاخلاق ، و صحّته[3] المراقبة ، و نظره المشاهدة -

- 157 - ["] - XLIX, 17 - « ... يمنّون عليك ان اسلموا ... »
قال الحسين في قوله تعالى « بل [الله] يمنّ عليكم » (XLIX, 17) ، هذا[1]
جواب لما سلف من قولهم « لن نستطيع » (XVIII, 66)[2] ، حمل منه ،
فكيف يمنّ على من لا خطر له عنده ، و لا اثر منه عليه ، و العجب[3]

(suite 155 - (3) add. K 91 - (4) id - (5) Azh : عظمه - (6) mq Baqli - (7) Azh : الكبير - (8) Azh : المكين - (9) Baqli : باليمين (10) mots précédents in Azh - (10) Baqli : من - (11) mq Baqli - (12) K 91. Azh. حال - Baqli. حالة -

- 156 - Azh. K 91, Baqli [illegible] MB f° 611 - (1) K 91 - Azh : الحلالة - (2) mq K 91 - (3) K 91 - Azh : صحته - (4) Baqli : من

- 157 - Azh. K 91 Baqli LB f° 347ᵃ, MB f° 613ᵃ - (1) Azh : هو - (2) [illegible] Azh, Baqli - (3) K 91. Azh. العجب.

صفة[4] ان لا يمنّ على أحدٍ إلاّ بالمعاوف ، و لا وزن للمكوّن[5] عنده ،
فأين يمنّ بمنّ لا وزن له على أحدٍ .

158 - [ق] - L, 1 - « و القرآن المجيد .. »
قال الحسين « و القرآن المجيد » المظهر[1] لمن اتّبعه عن[2] خبيث
الاطوار ، و هو اجسم الاسرار .

159 - ["] - L, 36 - « إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلبٌ .. »
قال الحسين « لمن كان له[1] قلبٌ » لا يخطر فيه إلّا شهود الربّ تعالى

160 - ["] L, 36 (suite) —
و انشد لنفسه
انعى إليك قلوباً طال ما هطلت سحائب الوحي فيها أبحُرَ الحكم

161 - ["] - L, 36 (suite) -
قال الحسين بصائر للمبصرين ، و معارف[1] العارفين ، و نور العلماء
الربّانيين ، و طرق السابقين الناجين ، و الازل[2] و الابد و ما بينها[3]
من الحدث عبرة « لمن كان له قلبٌ او القى السمع [و هو شهيد »][4] —

- 157 - (4) mq. K. 91 - (5) Baqli : للكون -
- 158 - (1) Baqli KB f° 367b. cf. K. 91 - (2) Baqli (éd. impr.) : المظهر
- 159 - (1) Baqli KB f° 349a. mq. Azh. -
- 160 - Azh., K. 91 ; mq. Baqli - extrait ap. 'Omar Sohrawardi "'Awârif.." I, 74 (aussi que le n° 159) - vers d'une pièce connue -
- 161 - Azh., Baqli KB f° 349a, MB f° 617a - trad. ap. 'Attâr "Tadhkirat." II, 140, l. 4 - (1) Baqli - Azh : تعارف -
(2) Baqli : الاوّل . (3) Azh : يليها - (4) mq. Baqli.

- 162 - [ق] - L,37 - « ... وما مسّنا من لغوب » -

قال الحسين الحقّ المنشئ بلا أعياءٍ ولا لغوبٍ ، أظهرَ و أخفى ، و أوجدَ و افقدَ[1] ، و أفنى و ابقى ، و قرّبَ و بعّدَ ، ظهرَ من غير ظهورٍ ، و بطنَ من غير بطونٍ ، أمرَ بالطاعة من غير حاجةٍ ، و نهى عن المعصية من غير كراهية ، أثابَ لا لعوضٍ و عاقبَ لا لحقدٍ ، أظهرَ الربوبيّة من غير إفتقارٍ ، و احتجبَ عن خلقه بخلقه لا بقصُرٍ عنهُ ، و لا غاية وراءه ، لا يُذكرُ بالازمان لانّهُ كان قبل الازمانِ و الاوآنِ ، جلَّ ربُّنا و[2] تعالى -

- 163 - [الذاريات] - LI,21 - « و في أنفسكم أفلا تبصرون »

قال الحسين اذا عرج على نفسهِ ، بانَتْ[1] نفسُهُ لِنفسه ، و مَن لم يعرج على جملته[2] كان مختشماً ، لم[3] يبين خلقه لخلقه [و كان لما لم يزل خوطِبَ بلسان الازل ، و جميع[4] نعوته عدم بقوله « بلى » فكان المخاطب لهم و المجيب عنهم و لا هُم][5]

- 164 - [الطور] - LII,47 - « و اصبرْ لحكم ربّكَ ... » -

قال الحسين[1] « اصْبِرْ » فإنَّ صَبْرَكَ بتوفيقنا ، و بشهودِ غيوبنا ، فلذلكَ حصلت[2] الظنون منكَ ظنوناً ، اذا انت الناظر الينا بنا و

- 162 - Azh., K 91 - (1) K.91 : افقد - (2) add. K. 91.

- 163 - (1) Baqli KB f° 350ᵇ, MB f° 69ᵇ : بَانَ - (2) K.91 : حَلْقة - (3) mq. Azh. - (4) Baqli ajoute من -
(5) [K 91, Baqli] : mq. Azh. -

- 164 - (1) Azh : الحسن. cf. n° 150 - (2) Baqli KB f° 353ᵇ, MB f° 624° - Azh. حصلت -

ان[1] تنظر الينا بما لنا ، فنكون بذلك محجوباً عن واجبنا -

165 - [الطور] - (تابعة) LII, 47 -

قال الحسين في قوله تعالى « و اصبر لحكم ربك - فانك باعيننا »

قال للكليم عم « و لتصنع على عيني » (XX, 40) ' ليس من هو بالعين

كمن هو على العين ' و ليس[1] من فني بالشيء ' كمن فني عن الشيء '

لان الفني بالشيء لمعنى الجمع و الفني عن الشيء بمعنى

الإحتجاب -

166 - [النجم] - LIII, 3 - « و ما ينطق عن الهوى » -

قال الحسين من عرف اللطائف ' علت اخطاره ' و جلت اقداره .

[و صار الشيخ عليه فتنه][1] ' قال لصفيه عم « و ما ينطق عن الهوى »

اخذته النعوت [فنبذته][2] في شواهد شعاعها ' فلا يهتم لآدم '

و من دونه لغنائهم[3] عنده ' و من لبس الازلية[4] بتيقنه[5] و

ارتدى الاخروية بتوحيده '[6] ارتفع كل حدث عن صفاته و احواله

167 - ["] - LIII, 24 - « ام للانسان ما تمنى » -

قال الحسين الإختيار طلب الربوبية ' و التمني الخروج من العبودية .

و سبب عقوبة الله تعالى عباده ظفرهم تمنيتهم -

168 - ["] - LIII, 43 - « الى ربك المنتهى ... »

قيل للحسين ما التوحيد؟ فقال ان يعتقد انه معلّ الكل بقوله

---

164 - (suite) - (3) K 91 - Azh : لم -

- 165 - (1) Baqli KB f° 353 b ; Azh : أليس - [Azh., K 91.

- 166 - Azh., K 91, Baqli KB f° 354 a - (1) [add. YJ, Baqli] - (2) Baqli - Azh : تبدلا - (3) Azh., Baqli MB - Baqli KB part : لقيامه - (4) YJ - Azh : لأزليته - Baqli : الاولية . (5) YJ - Azh : منفعته - (6) Azh. ajoute : ،

- 167 - Azh., K 91 -

168 - K 91 - cf. n° 173 -

تعالى «هو الاوّل» عند ذلك تَطْلُبُ المعلولات مِنهُ
الإبتداء و اليه الإنتهاء قال الله تعالى «... اليه الإنتهاء»[1]
ذهبت المعلولات[2] و بقى المُعِلّ لها -

-169- [الرحمن] - LV,1 - «الرحمن علّم القرآن»
قال الحسين «الرحمن علّمَ القرآن» علّمَ الارواحَ القرآنَ مشافها و مُخاطبةً ، فأخذها الأنفسُ و تعلّمها بتلقين الوسائط -

-170- [الواقعة] - LVI,23 - «جزاءً بما كانوا يعملون» -
قال الحسين ردّ الشبح الى الشبح و المخلوق الى المخلوق [و][1] لمّا كانت افعالهم مخلوقة [و اذكارهم مخلوقة][2] معلولة جَعَلَ جزاءها «فاكهةً مِمّا يتخيّرون» (LVI,20) و «لحم طيرٍ مِمّا يشتهون» (LVI,21) و حور عين و ما يشبهها ، فلمّا كان فضلُهُ و إحسانُهُ الى عباده بدياً غير[3] مخلوق[4] جعل ثوابها و جزاءها ما يليق بها فقال «هل جزاءُ الإحسان إلّا الاحسانُ» (LV,60) -

-171- [الحديد] - LVII,3 - «هو الاوّل و الاخر ...»
قال الحسين هداهم باسمه «الاوّل» الى الغيب المحيط ، و عرّفهم باسمه «الاخر» الشان القائم الدائم ، و بصّرهم باسمه «الظاهر» النور العزيز المبين ، و اوزعهم باسمه «الباطن» الحقّ [و][1] الشهادة -

— 168 — (suite) — (1) à partir d'ici, dans Baqli KB, f° 356b. (2) var. المعلولات —
— 169 — Azh., K 91 ; Baqli KB f° 358a, MB f° 632a —
— 170 — Azh., K 91 ; Baqli KB f° 361b, MB f° 637a — (1) om. Baqli — (2) add. K 91 — (3) Baqli : ع — (4) Azh. : مخلوقة —
— 171 — Azh., K 91 ; Baqli KB f° 364a — (1) om. Azh. —

- 172 - [الحديد] . LVII,3 (init.) -

قال ايضا[1] هو الاوّل الذى لا يخرجه الاوّلية و لا الآخرية و لا الظاهرية و لا الباطنية الى نعوت الحلول و الاقتران و كيف يسعه او يدركه شىء من خلقه و هو المحيط بالازال [و الازال][2] و الابد [و الاباد] من جميع الوجوه و اليه الغاية و المنتهى[3] ازلىّ العلم ازلىّ القدرة ازلىّ الشان ازلىّ المشيئة ازلىّ النور ازلىّ الرحمة البادى[4] للكلّ علم و معلوم و شاهد و مشهود جلّ و علا[5].

- 173 - ["] . LVII,3 (init.) -

سئل الحسين[1] ما التوحيد قال ان يعتقد انه معلّ الكلّ بقوله تعالى « هو الاوّل ... » عند ذلك بطل الكلّ معلول.

- 174 - ["] . LVII,3 (init.) -

قال الحسين اوّل لا اوّل له و آخر لا آخر له و ظاهر لا ظاهر له و باطن لا باطن له به توصف الصفات لا بها يوصف و به تعرف المعارف لا بها يعرف و به عرف المكان و لا مكان له و لا عرف فيه و به كان الخلق لا فى خلقه كان.

- 175 - ["] - LVII,4 - « ... و هو معكم اينما كنتم ... » -

قال الحسين ما فارق الاكوان الحقّ و لا قارنها كيف يفارقها و هو موجدها[1] و حافظها و كيف يقارن الحدث[2] القدم[3] به

- 172 - (1) K 91: الحسين. - (2) mq. Azh. - donné in Baqlî KB f° 364a, MB 640b-641a. - (3) id. - (4) K. 91 - Azh.: ابا رى. - (5) Azh. - K 91: تعالى. -

- 173 - (1) Azh.: الحسن. - K. 91 et Baqlî KB f° 356b ont la forme correcte.

- 174 - K. 91.

- 175 - (1) Azh. - K. 91: موجودها. - (2) Azh. - Baqlî KB f° 364b, MB f° 644b: الحديث. - (3) Azh.: القديم. -

قِوَام الكلّ ، و هو بائن عن الكلّ .

176 - [المجادلة] - LVIII, 8 - « ما يكون من نَجْوَى ثلاثة الّا هو رابعهم » .

قال الحسين أصحب اقواماً بارواح ظاهرة و ملاحظات ذائبة [1] و انوار قائمة [قال "ما يكون من نجوى ثلثة الّا هو رابعهم ، و لا خمسة الّا هو سادسهم] [2] عِلماً و حُكماً ، و لا نَفْساً و ذاتاً .

177 - ["] - LVIII, 22 - « ... حِزْبَ الله ... » -

قال الحسين «حِزْبُ الله» تعالى : الّذين اذا نطقوا أبهروا ، و ان سَكَتوا [1] اظهروا ، و ان غابوا أحْضَروا ، و ان ناموا اشهدوا [2] ، وان كلّموا [3] فكلموا ، و ان نحتت عنهم علل التخليط فطهروا « اولئك حِزبُ الله الاان حِزب الله هم المُفْلِحُون » -

178 - ["] - LVIII, 22 (suite) - « اولئك كتب فى قلوبهم الايمان .. » -

قال الحسين فى قوله تعالى «اولئك كتب فى قلوبهم الايمان» فى قلوب المؤمنين ، ليكون اثبت و أبقى لوقوع المناسبات -

179 - [الحشر] - LIX, 8 - « اولئك هم الصادقون » -

سئل الحسين عن الفقراء قال الذين وقفوا مع الحقّ ، راضين على جريان إرادته فيهم ، قوله تعالى « ...... و الايمان » -

---

- 176 - Azh, K 91 - (1) Baqlî KB f° 366^b دائمة - (2) add. K 91 Baqlî.
- 177 - (1) corr Baqlî KB f° 368^a - Azh. يسكتون - (2) Baqlî, اسهروا - (3) K 91 -
- 178 - K 91
- 179 - K 91 Baqlî KB f° 368^b -

- 180 - [الجمعة] - LXII,4 - «ذلك فضل الله ...»

قال الحسين جاد الجواد[1] تعالى[2] بجوده بغير علّة، و تفضّل بالتفضّل و عمّها[5] بالمنن، و[6] غشّاها بالنعم، اذ يقول «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء» فقطع بالمشيئة، و تحقّق بالاسباب، و كان الكرم [منه][3] صرفاً، لا يمازجه العلل، و لا يلتبسها[4] الحيل، جاذبه في الدهور قبل اظهار الامور -

- 181 - [التغابن] - LXIV,3 - «... و صوّركم فأحسن صوركم ...»

قال الحسين «أحسن الصورة» صورة أُعتقت من ذل «كن» و تولّى الحق تصويرها بيده، و نفخ فيه من روحه، و أشهده شواهد البعث[1]، و جلّاه بالتعليم [و] شفاها، و اسجد له الملائكة المقرّبين، و اسكنه في مجاورته[2]، و زيّن باطنه بالمعرفة، و ظاهره بفنون الخدمة [3][خلق آدم عم على صورته، اى صورته التى صوّره عليها [صورة][4]، فاحسن صورته][5] -

- 182 - [الطلاق] - LXV,2 - «... و من يتّق الله ...»

قال الحسين المتوكّل [على الحقيقة][1] لا يأكل شياء و في البلد[2] احقّ منه [و من رأى السبب فهو مدّعى][3] -

---

- 180 - (1) Baqlî KB f° 371b, MB f° 653a.b - Azh: الحق - K.91: الله - (2) mq. Baqlî (3) add. Baqlî. (4) Baqlî + من. (5) Baqlî: [illegible] -

- 181 - Azh., K.91 - (1) Azh. - K.91: النعت - (2) Baqlî KB f° 373a: المجاورة - اسكن في. - (3) add. Baqlî: قال عم. (4) add. K91 - (5) Baqlî, KB f° 373a).

- 182 - Azh., K.91 - cfr Qoshayrî "Risâlah" II,53 - (1) Qoshayrî: [المحقّق] - (2) Qoshayrî ajoute: من صعر - (3) mq. Qoshayrî, qui donne le texte d'al Solamî d'après Ibn Ghâlib — trad. in 'Attâr, II, 139, l. 24

- 183. - [ن] - LXVIII, 4 - « وَ إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ »

وقال الحسين لانك تنظر الى الاشياء بشاهد الحق ولا تنظر [اليها] [1] بشاهدك فان [2] من نظر الى الاشياء بشاهده هلك .

- 184. - ["] - LXVIII, 4 (suite) -

قال الحسين معناه انه لم يؤثر فيك جفاء الخلق بعد مطالعة الحق .

- 185. - ["] - LXVIII, 4 (suite) -

وقال صغر الاكوان فى عينك بعد مشاهدة مكونها .

- 186. - ["] - LXVIII, 4 (suite) -

قال الحسين عظم خلقك حيث لم ترض بالاخلاق وبيّنت ولم تسكن الى النعوت حتى وصلت الى الذات ثم فنيت عن الذات [2] حتى وصلت الى حقيقة [1] الذات ومن فنى بالفناء كان القائم عنه غيره بالفناء .

- 187. - ["] - LXVIII, 4 (suite) -

وقال الحسين كيف لا يكون خلقه عظيما وقد تجلى الله سره بانوار اخلاقه وحق لمن وقعت له [1] المباشرة الثالثة ان يكون مفضلا فى خلقه . –

- 183 - Azh, K 91 - (1) Baqlî KB f° 376ᵇ : الى الاشياء - (2) Baqlî - Azh. وان - Baqlî (impr) est altéré.
- 184 - K 91, Baqlî KB f° 376ᵇ, cf. 'Omar Sohrawardî "'Awârif..." II, 235 - trad. in 'Attâr II, 139, l. 22. et Mostawfî Târîkh Gozîdeh, I, 4
- 185 - K 91. Baqlî l.c. -
- 186 - Azh, K 91 - (1) mq. Baqlî, l.c - (2) add Baqlî : بالذات -
- 187 - Azh. (les trois premiers mots), K 91, Baqlî l.c. - (1) K 91 - mq. Baqlî.

- 188 - [الحاقة] - LXIX,38 - « فلا أقسم بما تبصرون » -

قال الحسين « بما تبصرون » اى[1] ما اظهر الله تعالى الملائكة[2] ، القلم و اللوح ، و ما لا تبصرون مما استتر من خلقه الذى لم يجر القلم به ، و لم يشعر الملائكة بذلك ، و ما اظهر الله الخلق[3] من صفاته ، و اراهم[4] من صنعته[5] ، و ابدا لهم من علمه ، في جنب ما استتر عنهم كذرة في جميع[6] الدنيا و الآخرة ، و لو اظهر الله تعالى[7] من حقائق ما استتر [لذاب الخلق][8] عن آخرهم فضلاً عن حملها .

- 189 - [الجن] - LXXII,7 - « و انهم ظنوا كما ظننتم ... »

قال الحسين هذا ظن أحد النفوس الكاذبة ، و الامانى الخائلة[1] ، و الوسواس الحاجبة ، من قبل انهم جعلوا أنفسهم علماً للوصول اليه من الجهة من اجلها لم يجعلها دليلاً ، فشاهدوا النفوس شهود الحظوظ[2] .

- 190 - [المدثر] - LXXIV,3-4 - « و ربك فكبر * و ثيابك فطهر »

قال الحسين عظم قدره عند [إحتياجه اليك][1] في الدعوة اليه[2] ، فان اجابة دعوتك ممن سبقت له الهداية .

- 188 - (1) add. Baqlî KB f° 378ᵃ, MB f° 663ᵃ - (2) Azh., K. 91 - Baqlî : للملائكة - (3) Baqlî : الخلائق - (4) Baqlî : لداهم - (5) Azh. - K. 91 & Baqlî : صنعه - (6) Baqlî : جنب - (7) mq. Baqlî - (8) Baqlî : لا ذبت الخلائق -

- 189 - (1) K. 91 - Azh. : الحايلة - (2) K. 91, YJ - Azh. : الحظو -

- 190 - (1) sic : K. 91, Baqlî KB f° 381ᵃ - Azh : احتياجك اليه - (2) mq. Azh. -

-191- [المدثر] - LXXIV,52 - « بل يريد كلّ امرىء منهم »
قال الحسين كيف لهم بهذه الإرادة ، و لهم نفوس خالية عن
الحقّ ، معرضة عن امور الحقّ ، غافلة عن الوقوف بين يدى الحقّ
كيف يقيم[1] الصحف المنشرة اسرار خافية ابكار ما افتضّها[2] خاطر
حقّ قطّ ، و أصلها ان البشرية لا يضام[1] الربوبيّة -

- 192.. [انفطرت] - LXXXII, 8 - « فى اى صورة ما شاء ركّبك »
قال الحسين مَن قصده بنفسه صُرِف[1] عن حظّه ، و مَن قصده
به فهو المحجوب[2] عن نفسه ، لانّه يقول « فى اىّ صورة ما شاء
ركّبك » اى فى اىّ [صورة بما اشاء انشاءك][3] ، لانّه تعالى خلق
آدم لإنطاق برّه ، و باشره باعلى قدرته[9] و [اظهر الارواح]
ما[4] بين جماله و جلاله[5] ، فخصّه بنفخ الروح فيه ، و كساه
كسوة لو لا انّه سترها ، لسجد له كلّ ما اظهر من الكون ، فمن[6] [رداه بِرداء الجمال][7] فلا شىء اجمل من لونه ، و مَن رداه
بِرداء الجلال ، و وقعت[8] الهيبة على شاهده -

- 193 - [البروج] - LXXXV,3 - « و شاهد و مشهود »
قال الحسين [فى هذه الآية][1] باىّ علامات[2] انّه ما انفصل الكون
على[3] المكوّن ، و لا قارنه -

---

191 - Azh., K.91 - (1) Azh. - K.91 : تضام - (2) Baqlî : فبضتها . (3) id : تفهم -

- 192 - (1) corr. Baqlî KB f° 387r - Azh : صرفه - (2) corr. Baqlî. Azh : محجوب - (3) Azh. - Mais K.91 et Baqlî donnent انشاءك ما شاء حالة - (4) K.91 - Azh : من - (5) Baqlî : جلاله وجماله - (6) Azh : و . (7) Azh. et Baqlî - K.91 : ردّاه بُردّ الجمال - (8) اوقع (و سعد) selon Baqlî. (9) Baqlî : قدرة .

- 193 - (1) add. K 92 - (2) K 92 et Baqlî KB f° 389a - Azh : علامة - (3) add. K.92 - cf. K.91 - (Baqlî : عن -

- 194 - [الغاشية] - LXXXVIII, 8 - « وجوه يومئذ ناعمة »

قال الحسين « وجوه يومئذ ناعمة » اى شاهدت بمشاهدته حقيقة عين الحق -

- 195 - ["] - LXXXVIII, 12 - « فيها عين جارية » -

قال الحسين جريان الاحوال عليه يجرى به من عين الى عين حتى يوصّله فى عين العين -

- 196 - ["] - LXXXVIII, 19 - « و الى السماء كيف رفعت »

قال الحسين الى الاسرار كيف اشرقت بالمكاشفات -

- 197 - [الفجر] - LXXXIX, 27 - « يا أيّها النّفس المطمئنّة »

قال الحسين « النفس المطمئنّة » هي[1] النفس الواحدة و « النفس الشاكرة » هى النفس المرحومة و « النفس الخاصّة » هي[2] النفس العارفة و « النفس العاقلة » هى النفس الراضية و « النفس الامّارة » هى النفس الجاهلة -

- 198 - [إقرأ] - XCVI, 19 - « ... و أسجد و اقترب ... »

قال الحسين فى هذه الاية معناه انّ الله تعالى لم يبح للجوارح ترك التّجلّى بمحاسنها و ذلك نفس إظهار الربوبيّة على العبوديّة لذلك قال الله تعالى « ... واسجد و اقترب »

- 194 - K. 91, 92 - Baqlî KB f° 390b.
- 195 - Azh. - K. 91, 92 - Baqlî KB f° 390b.
- 196 - Azh., K. 91, Baqlî KB f° 390b.
- 197 - (1) add. Baqlî KB f° 391a, HB f° 683b - (2) Azh., K. 91 - om. Baqlî.
- 198 - Azh., K. 91 -

199 - [البيّنة] - XCVIII, 4 - « وما أُمِروا إلّا ليعبدوا الله ... »

قال ابن منصور الإخلاص تصفية العمل عن شوائب الكدر.

- 200 - ["] - XCVIII, 5 - « ... خالدين فيها ... »

قال الحسين الأبد إشارة الى ترك القطع في العدم، و محو الأوقات في السرمد.

201 - [التكاثر] - CII, 5 - « علم اليقين »

قال فارس. قال الحسين «علم اليقين» ما[1] يستجلب بالدلائل، و «عين اليقين» هو علم لا منازعة له ولا اضطراب فيه.

202 - ["] - CII, 7 - « ثمّ لترونّها عين اليقين »

قال الحسين اذا كان الرجل في «عين اليقين» لا في «علم اليقين» فجلس عن المكسب، وضعف عن القيام، وكان ممّن لا يسكن ولا يتحرك إلّا بيقين اليقين فطالبته نفسه بالحركة و الاكتساب.

203 - ["] - CII, 7 (init.) -

فقال لست اعلم انه بقي لي أجل ولا رزق فأتحرّك فيه، لم يجب[1] عليه[2] الحركة اذ[3] لم يكن له أمل[4] في النفس[5] الثاني.

- 199 - Azh., K 91 - trad. ap. 'Attār "tadkirat.." II, 140, l. 1 - Mustawfi, ta'rikh gozideh. 8, [illegible]
- 200 - Azh., K 91 -
- 201 - (1) K. 91 - omis Azh. -
- 202 - YJ, K. 91 - Azh. a des lettres mal formées = (حبسة ← جلسة , ممكن - يمن لا).
- 203 - (1) Azh - K 91 : يجب - (2) om. K 91 - (3) K. 91 - Azh. : اذا - (4) YJ. + Azh. ; K 91 : أمل - (5) YJ : [illegible] (lecture [illegible])

- 204 - [الكافرون] - CIX,1 - « قُلْ يا أيُّها الكافرون »
قال الحسين انّ الله تعالى وَرَدَ تكليفه على ضروب، منهم
مَن استعبدَ بخصائص[1] العبودية[2]، كما خاطبَ نبيهُ صلعم
« و أعْبُدْ ربّكَ حتّى يأتيكَ اليقينُ » (XV,99)، انك لن
تبلغُ إستحقاقَ العبودية بالجهد، و خطابُ تكليفٍ[3] خاطب
به الكفّار، و ذلك انّهُ تعالى أمَرَ نبيهُ عم ان يخاطبهم
بقوله تعالى « لا أعْبُدُ ما تعبدون » (CIX,2) -

- 205 - [التوحيد] - CXII,1 - « قُلْ هو اللّهُ أحَدٌ »
قيل للحسين « أ هُوَ هُوَ ؟ » قال « بَلْ ! هُوَ وراء لا "هُوَ" »،
و "هو" عبارةٌ عن مُلْكٍ[1] ما لا يُثْبُتُ له شيءٌ دونه -

- 206 - ["] - CXII,1 (suite) -
قال الحسين في معناهُ، و الكاملُ في ذاتِه هو الأبَدي في دوام
الاوقاتِ[1]، الأحد البائن عنه كلّ منعوتٍ[؟] و إليه يصير كلّ
مربوبٍ، يطمس [على سالكنه][2] و يطرح مَن نازَلَهُ، ان اشهدكَ
ايّاهُ فاتَكَ، [و ان غَيَّبَكَ][3] عنهُ دعاكَ[4] -

- 207 - ["] - CXII,1 (suite) -
و قال الحسين توحيد الأمّةِ رضى به لهُمْ، فامّا الّذى يستحقّه

- 204 - (1) YJ - Azh : الخصائص - (2) YJ - Azh : للعبودية - (3) YJ ; rongé in Azh. -

- 205 - (1) K.91 (vocalisé), YJ, Azh. -

- 206 - Azh. / K.91 (1) (add. Baqli K.91, Baqli MB f° 693 & KB f° 397) ("و قال الحسين")
(2) K.91 - Baqli MB : من مساكنه - Baqli NO : من يساكنه - Baqli KB : من/في ساكنه (?) -
(3) Baqli NO : فاغنيك - (4) Baqli KB, MB : راعك -

- 207 - K.91 -

الحقّ، فلَا! لانّ القائل عنكم سواكم، و المخبر عنكم غيركم
فسقطتم انتم، و بقى مَن لم يزل و لا يزال كما لم يزل -

- 208 - « قُلْ اعوذ بربّ الفَلَق » - CXIII,1 . [الفلق]
قال الحسين[1] أشارَ[2] الحقّ تعالى الى جمع[3] خَلْقِه، فى مَعْنى
القطيعة عَنْهُ، بكلمة واحدةٍ، و هى من لطائف القرآن
« قُلْ اعوذ بربّ الفَلَق » -

- 208 - (1) Azh : الحَسَن - Baqlî KB corrig. : الحسين - (2) Baqlî : اشارة - (3) id. : بجميع -

عرائس البيان لروزبهان البقلي -

1. - [الفاتحة] - I, 2 . " اهدنا .. "

قال الحسين في قوله " اهدنا الصراط المستقيم " قال طريق المحبة [لك] والسعي اليك -

2. - [ ] - I, 2 - " "

قال الحسين اهدنا الى طاعتك كما ارشدتنا الى عِلم توحيدك[(1)]

3. - [البقرة] - II, 32 - " اذا قلنا ... اسجدوا "

قال الحسين بن منصور لمّا قيل لإبليس " اسجد لآدم " خاطب الحقّ فقال " أرفع[(1)] شرف السجود عن سرّي إلاّ لك[(2)] حتى اسجد له ؟ ان كنت امرتني[(3)] فقد نهيتني[(4)] " قال له[(5)] " فانّي أعذّبك عذاب الأبد[(6)] " فقال " او[(7)] لست تراني في عذابك لي ؟ " . قال " بلى " فقال " فرؤيتك[(8)] لي تحملني[(9)] على رؤية العذاب ، افعل لي ما شئت " فقال له[(10)] " انّي اجعلك رجيماً " قال ابليس " [(11)][او ليس لم يُحامد] سوى غيرك افعل بي ما شئت " -

4. - [آل عمران] - III, 6 - " يصوّركم في الارحام كيف يشاء .. "

وقال الحسين خصوصية تصويره اياك انه قوّمك و سوّاك و عدّلك و انزلك منزلة المخاطبين

5. - [النساء] - IV, 62 - " يا ... اطيعوا الله و اطيعوا الرسول واولي الامر منكم "

قال الحسين[(1)] في تفسير هذه الآية " العبد مبتلى بالامر والنهي ولله في قلبه اسرار تخطر دائماً فكلما خطر خاطر اعرضه على الكتاب

5 - (1) restituer à al Junayd (Solamî, K. 91).
2 - (1) NO - Berlin a : علم -
- 3 - (1) NO - Berlin : أترفع - (2) corr. Goldziher - mss : الا لك (cfr. Tawâsîn, p. XI) -
(3) Berlin : المعرتني (sic) - (4) Berlin : تبتني - (5) mq. Berlin - (6) Berlin : الطيل -
(7) mq. Berlin) - (8) Berlin : قربتك - (9) Berlin : تخلني - (10) mq. Berlin - (11) [NO - Berlin donne : « اوليس لم يحاجز » -

فهو طاعة الله فان وجد له شفاء والّا عرضه على السنّة وهو طاعة
الرسول فان وجد له شفاء والّا عرضه على سرّ السلف الصالحين
وهو طاعة اولى الامر -

["] - IV, 85 - « ... الذين يستنبطونه منهم » .
قال الحسين استنباط القران على مقدار تقوى العبد
في ظاهره و باطنه و تمام معرفته وهو اجل مقامات الايمان -

- 6 - [الانعام] - VI, 148 - « فإن كذّبوك فقل ربّكم ذو رحمة واسعة » .
قال الحسين للّه حجّة حكم في امر ونهى و بيان و سرّ و علم و
معرفة و مشيئة (1) فاعرفوا الله في كلّ مقام يتعرف
اليكم في كلّ ساعة -

- 7 - [الاعراف] . VII, 140 -
قال الحسين بن منصور - cf. ici Kashf 1. -

- 8 - [يونس] - X, 36 - « فمن يهدى الى الحقّ .. »
قال الحسين الحقّ من الحقّ ومن اجل الحقّ وهو قائم الحقّ
مع الحقّ و ليس وراء ذلك الّا رؤية الحقّ قال الله تعالى « فمن يهدى .. »

- 9 - [يوسف] - XII, 83 - « فاصبر لحكم ربّك فانّ الله .. »
قال الحسين الصبر الجميل اى السكون مع موارد القضا سرّاً و علناً

- 10 - ["] - id. - " - - - - . »
وقال ايضا الصبر الجميل ان يلقى العبد عيانه الى مولاه و سلّم اليه نفسه

6 - (1) ms. منشئه -

مع حقيقة المعرفة فاذا جاء حلم من احلامه من له مسلكًا اوار-
الحلم ولا يظهر حلمه جزئًا بحاله -

-11- [ابرهيم] - XIV, 7 -

قال الحسين cfr. Kalābādhī, n° 29.

-12- ["] - XIV, 34 « وان تعدّوا نعمة الله لا تحصوها »

وقال الحسين في قوله « وان . لا تحصوها » ما لا يحصى ولا يتناهى
لا يصحّ لها شكر متناهى [في وقت متناهى][1] وانّما طالبهم بالشكر
ليقطعهم عن الشكر -

-13- ["] - XIV, 41 - « ربّنا انّك تعلم ما نُخفي وما نُعلن »

قال الحسين "ربّنا انّك تعلم ما نخفي" من المحبّة "وما نعلن" من الوجد -

-14- [الحجر] - XV, 99 - « واعبد ربّك حتى ياتيك اليقين »

قال الحسين من عبد الله[1] بصدق التوحيد خرج عن رسوم التقليد و
ابان عن شرف التفريد فصار علمه جهلاً و عرفانه نكرة[2] -

-15- ["] - id. - id. - id. -

" وقال الحسين العبودية كلها شريعة و الربوبية كلها حقيقة

-16- [الحج] - XXII, 2 - « .... سكارى .. »

قال الحسين اسكرهم[1] رؤية الجلال و مشاهدة الجمال -

-17- [النور] - XXIV, 14 - « ما ليس لكم به علم »

قال الحسين في بعض مناجاته « الهى[1] انزهك[2] عمّا يقول فيك
اولياؤك و اعداؤك جميعًا -

---

12 - (1) - mq. NO - Le texte impr. a: متناهٍ -
14 - (1) - NO - YJ corrige ainsi: الحسن بن عبد الله (sic) -
(2) Berlin : مكرة -

16 - (1) Berlin - Londres : لاسكرهم -
17 (1) NO - Berlin : التى - (2) NO - Berlin : انزهك (sic).

- 18 - [النمل] - XXVII, 63 - « اذا دعاه و يكشف ». -
وقال الحسين : من شاهد اضطراره فليس بمضطرّ حتّى اضطرّ[1]
في اضطراره عن مشاهدة اضطراره بمشاهدة مَن اليه اضطراره

- 19 - [الصافات] - XXXVII, 7 - « من كلّ شيطان مارد »
قال الحسين في قوله « ان الهكم لواحد » (XXXVII, 4) حَثَّهم على
الوحدانية ليكونوا وحدانيّي الذات ليصلحوا لمعرفة الواحد
فمن لم يتّحد[1] باسقاط كلّ العلائق عنه لا يصلح لمعرفة الواحد

- 20 - ["] - " - " « »
وقال ايضاً الواحد لا يعرفه إلّا الآحاد من العباد -

- 21 - [الصافات] - XXXVII, 164 - « الا له مقام معلوم »
قال الحسين المريدون في المقامات يجولون[1] من مقام الى مقام و
المرادون جاوزوا المقامات الى ربّ المقامات

- 22 - [ص] - XXXVIII, 44 - « صابر... العبد انه اوّاب »
قال الحسين سهل عليه البلاء قوله « انّا وجدناه » (XXXVIII, 43) لأن
فانياً عن رؤية الاغيار -

- 23 - [الزمر] - XXXIX, 11 - « و اذا مسّ الانسان ضرّ دعا ربّه مُنيبًا اليه »
قال الحسين من نسى الحقّ عند العوافي لم يجب الله دُعاه عند المحن
و الاضطرار لذلك [قال النبى صلعم لعبد الله بن عبّاس تعرّف الى الله
في الرضا يعرّفك في الشدّة] [1] -

18 - (1) Ed : يضطرّ
- 19 - (1) Sans points - - 21 - (1) Ed : يجولون
- 23 - (1) - [addition d'al Baqlî.]

- 24 - [الفتح] - XLVIII, 10 - « انّ الذين يبايعونك .. »
و قال الحسين أسقطَ الوسائط عند تحقيق الحقائق، فابقى رسومها و قطع عقائقها فمن بايعَ النبى صلّى الله عليه على الحقيقة فان تلك بيعة اللّه لانّ يدهُ فى تلك[1] البيعة يد عارية -

- 25 - [ق] - L, 1-2 - « شئ عجيب .. »
قال الحسين القرآن مجيد الشرف على ساير الكلام و قال الحسين .. (1)

- 26 - [الطور] - LII, 1 - « و الطور .. »
قال الحسين « و الطور » اى و طيرات سِرّك الينا و اليك بنا و فراك عمّا سوانا -

- 27 - [القمر] - LIV, 50 - « و ما امرنا الّا واحدة كلمح بالبصر »
قال الحسين الأمْرُ عَيْن الجَمع، و الإرادة عين العلم [ثم بيّن ان افعال العباد جرت على سابق تقديره ....]

- 28 - [الرحمن] - LV, 56 - « لم يَطْمِثْهُنّ انسٌ قبلهم و لا جانّ »
قال الحسين حارت فى رويتها الابصار، و « قاصرات » (LV, 56) قَصُرَتْ عن إدراك وصفها الافكار لا يترجم عنها لفظ اللسان

- 29 - [المجادلة] - LVIII, 22 - « و ايّدهم بروح منه »
قال الحسين اقبل عليهم بنظره و ملكهم بقدرته و احصاهم بعلمه و احاطهم بنوره و دعاهم الى معرفته

- 24 - (1) ms. ذلك -
- 25 - (1) à restituer à Sahl (Solomi ms K. 91) -

— 30 — [المدثر] — LXXIV, 31 — « .. اصحاب النار... »

قال الحسين اصحاب النار اصحاب الرسوم و العادات، و اصحاب الجنة اصحاب الحقائق و المشاهدات —

— 31 — [التكوير] — LXXXI, 1 — « اذا الشمس كورت... »

قال الحسين تطمس الشمس بعد تكويرها[1]، و تغور البحار بعد تسجيرها[2]، و تنسف الجبال بعد تسييرها، و تدرس العشار بعد تعطيلها، و تخمد الجحيم بعد تسعيرها، و تطوى الصحف بعد النشر، و تحشر الوحوش بعد القبر، و تزلزلت الارض و تخرج اثقالها للعرض[3] على الجبّار، و ذلك اصعب مقام للمخالفين و اهون مقام على الموافقين، فطوبى لمن اثبت في ذلك المقام —

— 32 — [الزلزلة] — XCIX, 2 — « .. الارض اثقالها »

قال الحسين تزلزل الارض، و تخرج اثقالها للعرض، فيقول[3] ما لها و تحدث اخبارها (XCIX, 3-4) و تظهر اسرارها فيسألها ما تقدمت من فعلها[4] كيما[5] غيب، فهبت[6] من عظم ما عاينت، فتشاهدت[7] مذعنة[1] قد خضعت [و يكتب له رسمها][2] —

—

31 — (1) Ed. تنويرها. — (2) تفجيرها. — (3) comp. n° 32 —

— 32 — (2) Add. du ms Berlin, f. 395a. — NO : و سكت رؤوسها ; YJ : و نكست رؤوسها (cf. Qor. XXXII, 12). — cf. Qor XXXII, 12. — Ed. = texte YJ. —
(1) cfr. « مذعنين » (Qor. XXIV, 48).
(3) Ed. : فتقوله — (4) Ed. : فطها — (5) Ed. : كيما — (6) فبذهت
(7) Ed. : وشاهدت —

شرح الشطحيات
لروزبهان البقلى

—

فصل في شطح حسين بن منصور الحلّاج

—

[مختارات]

—

63° (SR./124) (P°151b) : اشارتی که بعین الجمع کرد در مخاطبت شبلی گفت :
« حق دلها را بیافرید ، و در داخل آن سرّ خود بنهاد ، انفاس را
بیافرید و مجری آن از داخل قلب میان سرّ و قلب کرد ، و معرفت
در دل بنهاد و توحید در سرّ ، هیچ نفس بیرون نیاید الّا باشارت
توحید و دلالت معرفت در بساط اضطراب بعالم ربوبیت هر نفسی
که ازاین خالیست مرده است و صاحبش ازان مسئول است » ـ

164° (متناد) انکه در اثر این بیت گفت [شعر]

یا موضع النّاظر من ناظری ، و یا مکان سرّی من خاطری
یا جملة الکلّ الّتی کلّها ، کلّی من بعضی و من سائری

—

169° (Sh./126) (1°152b) ـ

« موجود من مرا از وجد غائب کرد ، و معروف مرا منزّه کرد
از تعرّف بعرفان واز استدلال بعیان ، واز فرق بینی من حاضر شدم ،
و دیگر ان غائب نزدیک شدم ، و نزدیک بر داشتم
عالی شدم و علوّ بگذاشتم ، بی نردبان برشدم و بی اذن در شدم ،
من محوام در محو انیّت ، محو بی اثبات و اثبات بی محو »

در کلمهٔ شطح گفت «آمیخته بآمیخته محوطست و شرف بصرف منوطست» و (f° 154ᵇ) — 172° — (Sh. 127)

نه طوطِ عبارتِ مُعَبِّران درین سان فیض از امتلاست «فامّا الزَّبَد

فیذهبُ جُفاءً» — (Qor. XIII, 18) —

حسین را پرسیدند که واجد کیست؟ گفت «شاهد بنفي عدد و» (") — 173° — (Sh. 127)

اثبات وجد پیش از ابد —

174° (f° 155ᵃ) —

حسین در شطح گوید «که همه در عوامل نگاه کردند و اثبات کردند

من در خود نگرستم و از خود بیرون رفتم و باز خود نیامدم» —

174 bis (f° 155ᵇ) — (Sh. 127)

(مناجات) الهی [الگر] این غمخوار مشاهدهٔ ازل، و غمگسار شاهد اجل

—

175° (f° 155ᵇ) : (Sh. 128)

حسین در شطح گوید.

«مِرآةِ عارف نفس عارف است، عین او باب وصال ذات اوست

—

176° (f° 155ᵇ) :

حسین در شطح گوید:

«که عارف در اوائل احوال نگاه کند، داند که ایمان نه آرد الّا بعد

ازان کافر [f° 156ᵃ] شود» — او را گفتند «این حال چون باشد؟»

گفت «مسکین! اوّل وهلت وقف کند با چیزی اگاه مترقی شود وقوفش

با آن چیز کافر شود در اوّل وهلت نه بینی که اگر باز آن گردد کافر بوده است؟»

حسین را پرسیدند «را، بدایة خوشتراست یا نهایة؟» . (f° 156ᵃ) 177°

گفت «آنچه جمع نشود، تخییر دران چون افتد؟ نهایت را ذوق استطابت

نیست آن تحقیق است». دیگر گفت «اُمَم ماضی وقرون خالی مردند و بیداشتند که یافتند، از غیب بَدْرهٔ از خط بر نداشتند، واز علم شمّة نشنیدند».

178° (f° 156[a]) (Sh. 129)

حسین در شطح گوید:

«که علم من نظر دران پُرشد، و فهم دقیق شد. نزد بشر من منم ونعت نیست[1]، من منم و وصف نیست. نعوتم ناسوتیست، ناسوتم محو اوصاف روحانیست، حکم من آنست [f° 157] که من پیش نفس من محجوب ام، حجاب من پیش کشف است. چون[3] وقت کشف نزدیک رسید، نعوت وصف محو شد، من از نفس من مُنَزّهم، چون من نفس نیستم، و نفس نیست من! تجاوزم نه تجانس، ظهورم نه حلولم در هیکل جُثمانیّ. بادیم، ازلیّت را تعوّد نیست، غیب از احساس است، خارج از قیاس است، جنّة[4] وناس شناسند نه معرفتی بحقیقت وصف لیکن بقدر طاقت از معارف آن (sic 160) «قد علم اناس مَشْرَبهم». ان یکی مزاج خورد و آن یکی صرف، آن یکی شخص بیند وآن یکی را واجدی[4] ملاحظ او بوصف محتجب، وآن یکی مُتحیّر در اودیة طلب، آن یکی در بحار تفکّر غرقا، همه   از حقیقت خارج اند، همه قصد کردند و گُمراه شدند، خواص بدو راه یافتند برسیدند و محوشدند، ثابت شان کرد، متلاشی شدند، هست شان کرد ذلیل شدند، راهشان نمود طلب گمراهی کردند، گُم شان کردند، ایشان را ~~ببیت~~ ببست بشواهد خود مشتاق شدند ایشانرا باوصاف خود از نعت ایشان بربود، شاهدان اند عجب از ایشان واصلانند، گویی که منقطعان اند! گویی که غائبان اند، اشکال ایشان بر ایشان ظاهر شد و احوال ایشان بر ایشان بنهان».

(1) Ibn al Dâ'î donne le texte: لستُ کاحدکم انا انا ولا نَعْتَ.
(2) répété par erreur — (3) mss: جنّة — (4) mss: « یکی واجدی را » ? —

180° - (f° 158a) : (SR.130) در حق موسی گوید عم

" که « ربّ ارنی »(1) جزایش صعقه آمد مطالبت چیزی که لائق [ب]سامع نیست نُطْقًا و وَهمًا ٬ واجب کند تا سلب عقل و اذهال وجود باز بداند که او نه مرد آنست » -

—

181° (f° 159a) : (trad. à l'un vers) : (SR 131) حسین در شطح گوید :

که "من مُتَفَرِّق بودم واحد شدم ٬ قسمت مرا یکی کرد و توحید مرا فرد کرد !

—

182° (f° 159a) : (SR.131) [در حدیث " سُبحانی " (للبسطامی)] حسین گفت :(1)

" مسکین ابو یزید ! در بدایهٔ نُطق بود ٬ ناطق بود [در جهت حقّ بود ٬ محجوب بایزید در آن میان ٬ پندارد که عارف از حق شنود ٬ بایزید نه بیند ٬ و ز آن انکار نکند ٬ و آنرا بسیار نه بیند "] -

(1) راجع التبصرة لابن الداعی ص. ٤٧ « مسکین بایزید کجا بود در ابتدای نطق حقّ برای او ناطق شد » . -

—

183° (f° 159b) : (SR.131) در شطح گوید

که " مجذوب بوصل معطوفست و شکسته از کلّ ماخوذ اورا طریقی معروفا نیست ٬ در مرقاهٔ تنقُّل بر وازن اِطّلاع مشهور نیست "

—

184° (f° 159b) : (SR 132) در شطح گوید

« اشارت " که از نفوس مُنزَّه شد وروح منشرف بکلّ اِشراف ٬ نفس بروح نیست ٬ ای محجوبان بنفس اگر بنگری ! ای محجوبا بنظر اگر بدانی ! ای محجوبان بعلم اگر بشناسی ! ای محجوبان بمعرفت اگر برسی ! ای محجوبان برسیدکی اگر برسید کی برسید شما تا ابد محجوبید تا ابد بماند ! » -

185° (f° 160ᵃ): (Sh. 132)

از آن شاه عاشقان از توحید پرسیدند گفت:

«توحید در خلاء همچنانست که در ملاء». — گفتند (این را) شرحی بگوی که ما زبان قوم ندانیم». — گفت «توحید چنانست که در ازل بود و هم چنان تا لا یزال خواهد بود». — او را گفتند «که چون حق را وصف کردی در ازل با لا یزال بقدم محدثات گفتی؟». — گفت «نقض فهم دانستم کردی، این کلام محدثاتست!». —

—

187° (f° 160ᵇ) (Sh. 133)

از حسین نقل کرده اند که بعرفات ایستاده بود گفت:

«ترا منزّه دانیم از تقرّب بندگان بتو، بی راز گشتم از وحدانیت گفتن موحّدان تو!». —

—

188° (f° 161ᵃ):

در شطح اشارت کند

«که جمله حجاب ببریدم تا جز حجاب عظمت نماند». — آنگه گفت: که «روح را بدل کن!». — گفتم «نمیکنم». — مرا ردّ کرد بخلق و مرا بدیشان فرستاد». —

—

190° (f° 162ᵃ): (Sh. 134)

از حسین پرسیدند که محبّت چیست؟ — گفت:

«از جنّتِ قلب است، و جنّتِ قلب لبّ اوست، و لبّ موضع لطیفه است، لطیفه مقامِ حقّ است، مقامِ حقّ تملّق است بدو». —

—

191° — (f° 162ᵇ):

... تصوّف چیست؟ — گفت:

«چون محو شدی بجایی رسی که محو و اثبات نماند». — گفت (سایلی) «که عبارت کن از این سخن مارا». — گفت «از امس و رامس لاهوتی است!». — گفتند «بیان کن که ما زبان قوم ندانیم». — گفت «این را عبارت نیست». —

192° - (f° 162b) (Sh. 134-135) : در بلا و نعمت اشارت کرد چون پرسیدند آن هر دو ؛
گفت « بلا اوست و نعمت از وست ». ـ

ـ

193° - (f° 163a) (Sh. 134-135) : نکتهٔ در شطح فرمود ،
« که شاهد شدم مولای خوذرا عیانا » ـ

ـ

195° (f° 164a) (Sh. 136) : (trad. du vers.) : اشارت کند در بیتی که چون حال وسوسه کند :
« از ماتم و عرشا من بینم بهشت و دوزخ با املاک عرش و کرسی »

ـ

209° (f° 169a) (Sh. 141) : منکری حسین منصور را معارضه کرد ، گفت « دعوی
نبوّت میکنی؟ » ـ گفت « أُف برشما ! باذ از قدر من بسی والم میکنی ! »

ـ

211° (f° 169b) حسین منصور گوید در معاملات کلمه بعبارت شطح :
« که در دنیا هیچ حرفت نیست نیکوتر از گدایی کردن » ـ

ـ

213° (f° 171a, 14) (Sh. 142) : فصل در محبّت بزبان شطح ، گوید حسین :
« که حقّ سبحانه در ازل خویش بنفس خویش واحد بوذ ، هیچ
چیز با وی نبوذ ، بعد از ان اشخاص و صور و ارواح را بذید آورد ،
بسّ علم و معرفت بیذا کرد ، بعد خطاب بر مُلک و مِلک و مملوک
نهاذ فِعل و فاعل و مفعول را بشناخت ، آنکه بخوذ نگاه کرد در ازل
خویش بنفس خویش در حمکی کی ظاهر نبوذ جمله بشناخت از
علم و قدرت و محبّت و عشق و حکمت و عظمت و جمال و جلال
و انچ بذان موصوفست از رأفت و رحمت و قدّس و ارواح و
سایر صفات صور در ذات او بوذ که آن ذات او بوذ ، بنگرست ،

و آن چنان بوذ، تمثّل که تو چیزی نیکو از وجود خوذ ببینی،
و بذان خرّم شوی مُدّتی مدید که بر طور انکس واقف نشوند،
و اگر هرکه آسمان و زمین خواهند که بحساب مقدار آن
بدانند ندانند و عاجز آیند، زیراکه اوقات ازلیست جز ازل
نداند حساب حدث دران ثابت نشوذ و اگر صد هزار
آدم ذرّیت جمع شوند تا بأبد آنرا در حساب آرند
نتوانند —

بمعنی بجمیع معانی با نفس خویش خطاب کرد، بجمیع خطاب و
حدیث کرد بجمیع محادثت، انگه تحیّت کرد بجمیع کمال تحیّت،
انگه بذات مکر کرد، بجمیع مکر، دیگر بذات حرب کرد بجمیع حرب،
دیگر بذات تلطّف کرد بجمیع تلطّف، هم چنین از مقامات که
وصف دران دراز بشود که اگر همه درخت روی زمین قلم کردذ
"و آب دریا مداد شوذ"[1]، وصف آن باخر نتوان پیوست —

که چونا نحوی[2] گفت، خطاب کرد[3] جملة از ذات او [171 ᵃ] بذات او
ذات اورا، انکه از معنی ای از جمله معانیها او نظر کرد، و آن معنی
از محبّت بانفراد تا چندانی که شرح دادیم در طول مدّة بگذشت
از محادثت و خطاب، انکه از صفتی در صفتی نگاه کرد، انکه از سه
در سه صفت نگاه کرد، انکه از چهار صفت در چهار صفت نگاه کرد، تا
بکمال رسانید، انکه درو نظر کرد از صفت عشق بکلّیت صفت عشق
زیراکه عشق در ذات او اورا صفات بوذ بجمیع معانی، انکه از
صفت عشق در صفتی از صفات نگاه کرد، باز آن خطاب و محادثت کرد،
تا چندانی بگذشت که فصل اوّل/ انکه از صفات عشق در صفات عشق
نگاه کرد تا هم چندان بگذشت و زیادت، انکه در صفتی خوذ نگاه کرد
از صفات خوذ تا هم ~~[illegible]~~ بذین نسق دران بگذشت تا در همه صفات

انکه از صفت عشق در صفات عشق نگاه کرد تا هم چندان بگذشت که فصل اوّل

(1) Qor. XVIII, 109 — (2) sic — (3) comm: «که در ذات او آن ذات ذات او بوذ» گفت بغریب (f. 73ᵃ, l. 12-13)

نگاه کرد و از صفتی بصفتی نگاه میکرد تا بکمال در جمیع صفات [نگاه
کرد، تا هم بذان نسق در طول مدّت دران بگذشت، درانچ
وصف نشاید کرد بازلیّت او و لکمال او و انفراد و منیت او،
انکه خوذرا مدح کرد بنفس خویش، انکه بصفت خویش صفات
خویشرا ثنا گفت، انکه باسم خویش اسماء خویش را ثنا گفت،
و بهمه صفتی ذات خویش را و ثناء خویش را ثنا گفت 214° (Sh 143)
انکه خواست حقّ تعالی که بنمایذ این صفاتها از عشق بانفراد تا
در آن نظر کند و باز آن خطاب کند، نظر در ازل کرد، صورتی پیذا
کرد، که آن صورت صورت او و ذات او بوذ، و«هو» تعالی چون در
چیزی نگاه کند پیداکند در آن از خوذ صورتی تا بأبد، آن صورت
بوذ و در آن صورت تا بأبد علم و قدرت و حرکت و ارادت و
جمیع صفات بوذ، چون تجلّی کند أبداً بشخصی «هو هو» شود،
در آن نظر کرد دهری از دهر او [f°172a] انکه برو سلام کرد
دهری از دهر او، دیگر برو تحیّت کرد دهری از دهر او،
انکه با او خطاب کرد و تهنیت کرد، دیگر اورا نشر کرد، هم چنین تا
بیامذ بذانچ شناخت و نشناخت پیشتر از آن مدّت.
انکه اورا مدح کرد و برو ثنا کرد و اورا برگزید بمثل این صفاتها
از فعل خوذ بصفاتها که مبداء کرد از معنی ظهور در آن شخص
که بصورت خوذ بادی کرده بوذ و او خالق و رازقا شد،
تسبیح و تهلیل کرد. صفات و افعال را پیدا کرد، هم چندان
جواهر و عجائب پیدا کرد چون درو نگاه کرد، اورا در ملک آورد،
درو تجلّی و ازو تجلّی کرد» —

-

[I] - جوامع اداب الصوفية للسلمي - (Bibliogr. 170 c)

-

ms. Lalili Istbl/ n° 1516 f° 147b - 170a.

- f° 157a

1° ومن ادابهم ترك التدبير والرجوع الى حال التسليم قال (ابو) الحسين بن منصور من سلم الى الله امره صنع به وصنع له ومن وجد الله لم يجد معه غيره ومن طلب رضاه حباه الله بالمكنون من سره وهو قوله " ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما " —

2° — f° 158a

ومن ادابهم دوام التوبة مما عملوا ومما لم يعلمون مما جرى عليهم من الغفلات كذلك حكى عن الحسين بن منصور انه قال التوبة مما لا تعلم(1) يبعثك على التوبة مما تعلم والشكر على ما لا تعلم يبعثك على الشكر على ما تعلم لانه حرام على العبد الحركة والسكون الا بامر يوديه الى امر الله -

3° — f° 158b (طاسين ١) -

ومن ادابهم الحضور وقت الذكر ومجانبة الذكر على الغفلة لذلك قال ابو (كذا) منصور من ذكر الله وهو يشاهد غيره لا يزداد منه الا بعدا وبقسوة قلبه ويكون (159a) مستدرجا لا يهتدي الى من يرشده —

4° — f° 159a —

ومن ادابهم ترك التدبير والسعي في طلب الرزق والسكون في كل الاصول الى مسوق القضا وضمان الحق لها قال الحسين بن منصور

(1) Psalm. XVIII, 14.

من اراد ان يذوق شيئاً من هذه الاحوال فلينزل نفسه احدى منازل

ثلث اما ان يكون كالطفل في بطن امّه مدبرا غير مدبر مرزوقا

غير رزقه من حيث لا يعلم او كما يكون في قبره او كما يكون في القيم

f. 159ᵃ

– 5° – وقال ايضا المتوكل رزقه من حيث لا يعلم بغير حساب ولا –

يكون عليه فيه سؤال –

—

f. 159ᵇ

– 6° – ومن ادابهم ترك لفظ « انا » و « نحن » و « لي » وما اشبه –

لما روى عن النبي صلعم انه استاذن عليه واحد فقال « من ذا »

فقال « انا انا » كانه كرهه و حكى عن ابي (كذا) منصور[(1)] انه اذا قال

العبد « انا » قال الله « نعمت بل انا » و اذا قال العبد « لا . بل[(2)] انت

يا مولاي » قال المولاء « بل انت يا عبدي » فيكون مراده الله فيه

—

f. 161ᵃ

– 7° – ومن ادابهم العمل في الوقوف على ما يرد عليهم من الاحوال –

.... حكى عن الحسين بن منصور انه قال حفظا نفساتك و

آزفاتك و ساعاتك و ما هو بك و ما انت فيه فمن عرف من اين

جاء عرف الى اين يذهب و من علم ما يضيع علم ما يضيعه و من

علم ما يضيع به علم ما يراد منه و من علم ما يراد منه علم ما له

و من علم ما له علم ما عليه و من علم ما عليه علم ما معه و من

لم يعلم من اين اتى و اين هو و كيف هو و لم هو فذاك ممّن لا يعلم

و لا يعلم انّه لا يعلم و يظنّ انّه يعلم –

f. 161ᵇ

– 8° – و من ادابهم في معرفة الدواعي ... قال الحسين بن (كذا)

منصور داعي الايمان يدعو الى الرشد و داعي الاسلام يدعو

الى الالطاف و داعي الاحسان يدعو الى المشاهد و داعي الفهم

يدعو الى الزيادة و داعي العقل يدعو الى المذاق و داعي العلم

— 6 — (1) cette formule indiquerait un extrait des *Hikāyāt* d'al Khold(?). (2) cf. Sahl Tostari in Ibn Taymiyah, *Tafsir al Kawākib*, t. XXVI, f. 114 de ma copie.

يدعو الى السماع، وداعى المعرفة يدعو الى (167b) الروح و الراحة،
وداعى التوكل يدعو الى الثقة، وداعى الخوف يدعو الى الارتعاج،
وداعى الرجاء يدعو الى الطمانينه، وداعى المحبة يدعو الى الشوق،
وداعى الشوق يدعو الى الوله، وداعى الوله يدعو الى الله، و
ضاب من لم يكن له داعيه من هذا الداعى، اوليك من الذين
اهملوا فى مفاوز التحيّر ومن لا يبالى الله بهم (1) —

(1) Il est très remarquable que cette série de XII termes coïncide avec celle des XII 'orûj de Ja'far Ṣâdiq (Baqlî, *tafsîr*, ms. Berlin, f. 272a).

II - (اصول الملامتية و غلطات الصوفية للسلمى) -(170-f)

Cat. Caire, VII, majm. 178, f. 79a :)

و قال الحسين بن منصور الحلّاج الحقّ تعالى اوجد هذه
الهياكل على رسم العلل منوطة بالآفات فانية فى الحقيقة
و انّما الارواح فيها الى اجل معدود و قهرها بالموت و ربطها
فى وقت اتمامها بالعجز [و صفاته تعالى باينة عن هذه الاوصاف
من كلّ الوجوه فكيف يجوز ان يظهر الحقّ فيما اوجده بهذا النقص
و العلّة كلا و حاشا و ثبت ان الحقّ سبحانه و تعالى الزم فى كتابه
وصف العبودية للخلق اجمع فقال « و ما خلقت الجنّ و الانس
الّا ليعبدون » و قال ان كلّ ما فى السموات و الارض الّا آتى
الرحمن عبداً » (Qor. XIX, 94) فكيف يجوز ان يحلّ فيما الزمه
وصف النقص وهو العبودية فيكون مستعبدا معبودا] [1]

- [ ][1] ici semble le comment. d'al Solamî -

—

III - (تهذيب الاسرار للخركوشى) - (180-a) -

-١- (ص . ٧a) الصوفى [وحدانيّ الذات][1] الذى لا يَقبلهُ احدٌ و لا يَقبل احداً
وقال ايضا الصوفي هو المُشير عن الله تعالى فان الخلق اشاروا الى الله تعا
-٢- ص . ٧٨b) كتب الحسين بن منصور الى ابن عطا رضع « اطال الله تعالى لى
حياتك و اعدمنى وفاتك على احسن ما جرى به قدرٌ و نطق به خبرٌ
مع انّ لكَ في قلبي من لواعج اسرار محبّتك و من افانين دخائر مودّتك
ما لا يترجمه كتابٌ و لا يحصيه حسابٌ و لا يُفنيه عتابٌ و في ذلك اقول

كَتبتُ و لم اكتُبْ اليكَ و انّما كتبتُ الى روحي بغير كتاب
و ذلك انّ الروح لا فرق بينها و بين محبّيها بفصل خطاب
فكل كتابٍ صادرٍ عنكَ واردٍ اليكَ بلا ردّ الجواب جواب

(1) mq. : comp. ici Ibn Yazd. 3.
(2) comp. Munâwî n° 4

IV روضة المريدين لابن يزدانيار - (م 228)

-١- (ص ١٢)

سئل الحلاج[1] عن التصوف فقال طوامسن[2] و طامسن اللاهوتية فقال السائل فقلت افصح في هذا المعنى فقال لا عبارة عنه فقلت لِمَ اظهرتَه فقال يعلمه من يعلمه و يجهله من يجهله فقلت اسئلك بالله الا فهمتني فانشا يقول

لا تعرّض بنا فهذا بنان ٭ قد خضبناه بدم العشّاق

-٢- (باب ذكر من يباح له السماع)

فمن كان الغالب عليه اوصاف شربته و احوال شهوته كان السماع عليه حراماً لانّه يحرّك عليه زيادات بلائه كما قال الحسين بن منصور و سئل عن السماع فقال[1] السماع ظاهره فتنةٌ و باطنه عبرةٌ فمن عرف الاشارة حلّ له إستماع العبرة و الّا فقد استدعى الفتنة و تعرّض[2] البليّة و اعطى[3] زمامه[4] الداعي اللذّة فكان ممّن[5] قتل نفسه بيده.

-٣- قال الحسين بن منصور الحلاج قدّس الله روحه[1] الصوفي وحداني الذات لا يقبله احد و لا يقبل احداً التصوف الاستهلاك في حقائق الحق و الفنا عن جميع صفات الخلق -

---

— 1 — (1) cfr. Baqlî, *Shathîyât*, ici, frgm. 191 — (2) peut-être faut-il ajouter ici « الناسوتية ». — cf. ms. Paris, f. 139b-140a.

— 2 — (1) Hojwîrî (*Kashf al mahjoub*, trad. angl. p. 404), l'attribue par erreur à al Shiblî, qui doit l'avoir entendu d'al Hallâj — (2) Paris — ms. Caire تعريض — (3) ms. Caire — ms. Paris : اعطي (sic) — (4) ms. Caire ; le verbe اعطى gouverne le double accusatif — ms. Paris : امانه — (5) ms. Paris — Ms. Caire : كمن — — cf. ms Paris f. 84a —

— 3 — (1) cfr. Kharkoûshî, 1 — cf. ms. Paris f. 137b-138a.

V — الرسالة القشيري — (231-a)

-١- (ج ١ ص ٦٢) (عن السلمى) - (فصل ١) -

(٢) قال الحسين بن منصور من عرف الحقيقة في التوحيد سقط عنه لِمَ وكيف -

-٢- (ج ٢ ص ١٩٨) - (باب الخوف) -

(٣) قال الحسين بن منصور من خاف من شىء سوى الله عزّ وجلّ أو رجا سواه اغلق عليه ابواب كلّ شىء وسلط عليه المخافة وحجب عليه بسبعين حجاباً ايسرها الشكّ وان ممّا اوجب شدّة خوفهم فكرتهم فى العواقب وخشية تغير احوالهم -

-٣- (ج ٣ ص ٦) - (باب الجوع) -

(٤) سمعت ابا عبد الله الشيرازى رحمه يقول حدّثنا محمد بن بشر قال حدّثنا الحسين بن منصور قال حدّثنا داود بن معاذ قال سمعت مجالدا[1] يقول كان الحجّاج بن فرافصة[2] معنا بالشام فمكث خمسين ليلة لا يشرب الماء ولا يشبع من شى بأكله -

-٤- (ج ٣ ص ٥١) - (باب التوكّل) -

(٥) وسمعته (اى السلمى) يقول سمعت عبد الله بن محمد[1] يقول قال الحسين بن منصور لابرهيم الخوّاص ما ذا صنعت فى هذه الاسفار وقطع هذه المفاوز قال بقيت فى التوكّل اصحح نفسى عليه فقال الحسين افنيت عمرك فى عمران باطنك

Observation : on n'a donné ici que les fragments d'al Hallâj qui ne figurent pas dans les extraits précédents des auteurs antérieurs. Pour les autres citations hallagiennes d'al Qoshayrî, cfr. Bibliogr. 231-a.

-3- (1) Mojâlid est un mohaddith connu (Fihrist, p. 7, n. 2) — (2) c'est Abû Yûsuf al Hajjâj, l'ami de Sofyân al Thawrî (ms. Paris Ar. 5855 f. 28a, Caire اخبار الصالحين f. 54a; cfr. Makkî, Qût, II, 165)

-4- (1) c'est Abû Mohammad al Râzî al Sha'rânî, + 353/964 (Jâmî, 254 ; Sha'râwî 1, 119).

فأين الفناء في التوحيد .-

-٥- (ج ٣ ص ١٥٢) - (باب الحرّية) -

(٧) [واما اقاويل المشايخ فى الحرّية] فقال الحسين بن منصور من اراد الحرّية فليصل العبودية .-

-٦- (ج ٣ ص ١٥٢) - (باب الحرّية) -

(٧) وقال الحسين بن منصور اذا استوفى العبد مقامات العبودية كلّها يصير حرًّا من تعب العبودية فيترسم بالعبودية بلا عناء ولا كلفة و ذلك مقام الانبياء و الصدّيقين .-

-٧- (ج ٣ ص ١٧٧) - (باب الفراسة) -

(٨) وقال الحسين بن منصور الحقّ اذا استولى على سرّ[1] ملكه الاسرار فيعاينها العبد و يخبر عنها .-

-٨- (ج ٣ ص ١٧٩) - (باب الفراسة) -

(٩) وقال الحسين بن منصور المتفرّس هو المصيب باوّل مرماة الى مقصده ولا يعرج على تأويل و ظنّ و حسبان (الذى هو من اثر المنجّمين) .-

—

VI كشف المحجوب للهجويري - (1055-a) -

١ - اوّل قدم في التوحيد فناء التفريد.[1]

—

7 - (1) var. قلب - cette sentence ap. Haytamî, Fatawâ, 224.

1 - (1) ms. Paris, Suppl. persan 1086, f. 162b, cfr. trad. angl. p. 281. Ce mot est attribué à al Kharrâz par al Shaʿrânî (Tab. I, 91).

VII — حكاية عن ابن خفيف للكرماني — (330-a)

قال الحلاج :

١- ان (1) الذاكرين في ذكرهم اكثر غفلة من الناسين لذكرهم سواه وانشا يقول (2) .

تبيّان ببيان الحقّ انت بيانه ، وكل بيان انت منه لسانه
اشرتَ الى حقّ بحقّ وكلّ من اشار الى الحقّ فانتَ امانه
تحيّر حقّ الحقّ و الحقّ ناطق ، وكلّ لسان قد اتاك اوانه
اذا كان نعت الحقّ للحقّ بيّناً ، فما باله في الناس يخفى مكانه

٢- وسئل عن المعرفة فقال هي عبارة عن رؤية الاشياء واستهلاك الكلّ في العزّة (1) .

٣- وسئل عن المحبّة فقال هي حالة تستولي على المحبّ حتّى لا يشهد الّا المطلوب ..

٤- وقال الحجاب ستر يحول بين الطالب ومطلوبه ، وبين المريد ومراده وبين القاصد ومقصوده ، والأمل ان يكون للخلق لا للحقّ ، وليس الله محجوباً ، وانّما الخلق هم المحجوبون وقال إعجابك (1) حجابك

٥- وقال رجل للحسين بن منصور الحلاج ما السرّ ؟ قال ما خفي ظاهره وبدا معناه

وسئل عن الأنس فقال هو فرح القلوب بالمحبوب وقال ايضا الأنس

---

1. — (1) sentence attribuée à Abû Bakr al Wâsitî (Sha'rânî, Tabaqât, I, 99).
(2) trad. persane in Baqlî, Shathiyât, f. 154b.

2. — (1) cfr. 'Attâr, ici n° 4 . المعنى —

[illegible] — (1) trad. in Baqlî, l.c. f. 154b — (2) ici est donnée la pièce de vers "[illegible] minhu [illegible] minnî ..." —

ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة، وهى ان ارجع الحشمة ان يكون الرجاء اغلب عليه من الخوف وقال ايضا الأنس انبساط المحب الى المحبوب ومعناه ما قال ابرهيم عم «ارنى كيف تحيى الموتى (البقرة سورة ٢ آية ٢٦٠) وقول موسى عم «ارنى انظر اليك» (الاعراف سورة ٧ آية ١٤٠) وقال الأنس ان يستأنس بالاذكار فيغيب عن رؤية الاغيار

٦ـ وسئل عن الوجد فقال هو لهيب ينشأ[2] في الاسرار ينشرح من الشوق فتضطرب الجوارح طربا وحزنا عند ذلك الوارد وقال ايضا الوجد مقرون بالزوال والمعرفة ثابتة لا تزول وانشا يقول

الوجد يطرب من في الوجد راحته، والوجد عند وجود الحق مفقود[1]
قد كان يوحشنى وجدى ويؤنسنى، برؤية الوجد من فى الوجد موجود

٧ـ وقال ضيّع من راقب الله عزّ وجلّ عند خطرات قلبه، عصمه عند حركات جوارحه وانشا يقول

إسم مع الخلق قد تاهوا به ولها، ليعلموا منه معنًى فى معانيه
والله لا تصل منه الى سبب، حتّى يكون الذى ابداه يبديه

— —

VIII — (طبقات الصوفية للهروى) — (1059-a) —

١ـ كه حلاج گويد در آخر كتاب خود (اى كتاب عين الجمع)[1] «هركه باين سخنان ما ايمان دارد و [ازان] چاشنى دارد ويرا ازمن سلام كنيد»

٢ـ حلاج گويد ـ(لا تعرج)[1] كه راه با او يكى كامست ـ.

5 — (1) trad. persane in Baqlî, shathiyât. (2) sic ; pour ينشى — 6 — (1) cfr. Kalâbâdhî [illegible]
6 — (2) cfr. ms. turc Wien Cat. II, 508, 4 f° 12a — attribué à al Jonayd par Kalâbâdhî (Akhbar f° 33) !
7 — cfr. l'autre poème d'al Hallâj «تاه الخلائق فى عمياء مظلمة ...»

1 — (1) add. faite par Jâmî (nafahât, p. 209) —
2 — (1) cfr. Jâmî, id. p. 102 — + Akhb. n° 6, note 4

vers dont l'original arabe manque :

۳ . خداوند اوّل مان بیافریدی ببرّ و بجود خویش ٬ مان هدی دادی بفضل خویش ٬ اکنون میخوانی تا بهشت خویش ٬ مان برگ نیست ٬ از جانست که آن اوّل کردی بفضل خویش ٬ تمام کنی بترخویش ٬ یانه کاری در گرفتی و بباد برد دادی .

IX — مناقب الابرار للكعبى — (320-a) —

-١- (تتمة ترجمة الحلاج)

سئل رحمه عن حال موسى عم في وقت الكلام فقال بدا له بادٍ من الحق فلم يبق لموسى [ثم أثر] أفنى موسى عن موسى و لم يكن لموسى خبرٌ عن موسى ثم كلّم و كان المكلّم هو المتكلّم (1) بحصول موسى في حال الجمع و فنائه عنه و متى كان يطيق موسى حمل الخطاب أو يأباه (2) لكنه بالله تعا قام و به سمع ثم انشد هذا الكلام ابياتاً و قال فيه ما في جواب مسئلتك (3)

و بدا له من بعد ما اندمل الهوى ٬ برقٌ تألّق موهناً لمعانه

و يبدو لحاشية الرداء و دونه ٬ صعب الذرى متمنع اركانه

[فأتى لينظر كيف لاح فلم يطق ٬ نظراً اليه وردّه (4) سبحانه (5)]

فالنار ما اشتملت عليه ضلوعه ٬ و الماء ما سمحت به اجفانه

-٢- و قال اذا دام البلاء ألفه (1) و انشد [لابي العتاهية]

تعوّدتُ مسّ الضرّ حتّى ألفتُه ٬ و اسلمني حسن العزاء الى الصبر

— 1 — (1) var. المكلّم (ms Londres) — (2) ms. Londres : + كان —

(3) Ces vers sont en réalité (vers 1, 2, 4) des vers d'amour profane, chantés en Arabie pour l'émir Tamîm ibn Abî Awfâ ; dont al Hallâj a transformé le sens en les récitant devant al Junayd (Sarrâj, maşâri' al 'ushshâq, 108, 160) —, il est l'auteur du 3e vers — cf Sohrawardî 'awârif IV, 318. Ibn 'Arabî, futûhât, IV, 606

(4) var. صده .

(5) var. أشجانه .

— 2 — (1) cf Munâwî, n° 5 —

X

تذكرة الاولياء للعطار

۱ - (ج ۲ ، ص ۱۳۹)

(۳٤) (حلاج) در عرفات گفت « یا دلیل المتحیرین » وچون دید که هرکس دعا کردند او نیز سر بر تل ریگ نهاد و نظاره می کرد چون همه باز گشتند نفسی بزد گفت « باذشاها عزیزا بالحت دانم باکت گویم ازهمه تسبیح مسبحان و ازهمه تهلیل مهللان و ازهمه بندار صاحب بنداران الهی تو می دانی که عاجزم از مواضع شکر تو ، بجای من شکر کن خوذرا که شکر آنست و بس » .—

۲ - (")

(۳٦) و برسیدند که "عارفرا وقت باشد؟" گفت « نه از بهر آنک وقت صفت صاحب وقت است ، و هرکه با صفت خویش آرام گیرد عارف نبود »
[معنیش آنست که « لی مع الله وقت ... » (الحدیث)]

۳ - (")

(۳۸) برسیدند از فقر گفت « فقیر آنست که مستغنی است از ما سوی الله و ناظر است بالله

٤ - و گفت معرفت عبارت است از دیذن اشیا و هلاک همه در معنی .—
(۳۹) (")

۵ - (" ص ۱٤۰)

(٤٤) و گفت زبان گویا هلاک دلهاء خموش است .—(1)

- 1 - comp. ribat à Baqlî, 'arâ'is ; ici n° 17 ; et fin à Kalābādhî, ta'arruf, n° 29 -
- 4 - cfr. Kirmānī n° 2 ; et Jāmî, n° 146 : دیدن مسبب (nafahât, p. 149) -
- 5 - ici provient d'al Hujwîrî, kashf al mahjoub, ms. Paris Sup. persan, 1214, f. 108b : « گفت الالسنة مستنطقات تحت نطقها مستهلكات » یعنی زبانها گویا هلاک دلهای خاموش است » ce qui est un commentaire inédit d' Akhb. n° 7 -

- ٦ - (ج ٢ ص ١٤٠)

(٤٦) در عالم رضا اژدهائیست که آنرا یقین خوانند که اعمال هژده هزار عالم در کام او چون ذرّهٔ است در بیابانی -

- ٧ - («)

(٤٧) ما همه سال در طلب بلای او باشیم چون سلطانی که دایم در طلب ولایت باشد -

- ٨ - («)

(٤٩) مرید در سایهٔ توبهٔ خود است ٬ و مراد در سایهٔ عصمت

- ٩ - («)

(٥١) وقت مرد صدف دریاء سینهٔ مرد است ٬ فردا این صدفها در صعید قیامت بر زمین زنند -

- ١٠ - («)

(٥٢) دنیا بگذاشتن زهد نفس است ٬ و آخرت بگذاشتن زهد دل ٬ و ترک خود گفتن زهد جان

- ١١ - («)

(٥٣) نقلست که پرسیدند از صبر گفت «آنست که دست و پای ببرّند و از دار آویزند و عجب آنک این همه با او کردند -

- ١٢ - («)

(٥٤) نقلست که شبلی را[1] روزی گفت «یا ابا بکر دستی بر[1] نه که ما قصد کاری عظیم کرده ایم و سرگشته کاری شده و چنین کاری که خود را کشتن در پیش داریم -»

(٩٢) - ١٣ - (ص ١٤٤) - رکعتان في العشق لا یصحّ وضوءهما الّا بالدم -

- 12 - (1) C'est à cela qu'al Kîlânî a répondu par la sentence fameuse : « عثر الحلاج فلم يكن في زمنه من يأخذ بيده »

XI — مرآة الزمان للسبط ابن الجوزي - (440-a)

[f. 75v]

-١- .. واما في المناقب فانّه (اى الحلاج) .. لما رُفِعَ الى الجذع قال حسب الواجد افراد الواحد له ثم قال يستعجل بها ..... انها الحقّ » (س ٤٢ آيه ١٧) ولم يبق ببغداد الّا من شهد قتله وقيل وهو على الجذع « ما حدّ التصوّف ؟ » - فقال « ما ترون » . - وروى انّه التفت الى الناس وقال « من حَضَر بُطلت شهادتُهُ ، ومن غاب قَبِلت شهادتُهُ » - وروى انّ بعض الصوفية ناداه وهو مصلوب « من طلّق الدنيا كانت الآخرة [حليلته] [1] ومن فارق الحقّ كان الجذع راحلته » . - .

(1) ms. ap. texte. 'Ayni. porte : زوجته -

XII — الكواكب الدرّية للمناوى — (795-a)

١- من لاحظ الاعمال حجب عن الجمال اي في الابتداء

٢- (وقال في حقا ذوى الغايات) اذا انحلّ القفل عن القلب صار ربّانياً فاشرف على الغيوب

٣- (وقال) اسرارنا بكرٌ لا يفتضها وهم واهم ولا فهم فاهم

٤- (وقال) من اشار اليه فهو متصوّفا ومن اشار عنه فهو صُوفي

٥- ..... (وقال) اذا دام البلاء بالعبد الفه وذلك رحمة الله باهل النار من حيث لا يشعرون -

٦ (عن ابن عربي "تجلى العلّية" بلسان حال الحلاج)

رايت الحلاج في هذا التجلى فقلتُ له « يا حلاج هل تصح عندك علّية له " و اشرت - فتبسّم و قال « أ تريد قول القائل - يا علّة العلل ويا قديم لم يزل - ؟ » - قلت له [نعم فقال] « هذه قُوَلةُ جاهل اعلم انّ الله تعالى يخلق العلل وليس بعلّة ' كيف يقبلُ العلّية من كان ولا شيء' جلّ و تعالى ' لو كان علّة لارتبط ' و لو ارتبط لم يصحّ له الكمال تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً (وهو الآن كما كان) » ...-

XIII — (شرح خطبة البيان لمحمد بن محمود دِهدار الفانى) (1174-a)

١ قال .... الحلاج .. « لا فرق بيني وبين ربّي الّا بصفتين » وجودنا منه وقوامنا به » -

---

- 1-6 - recopiés par Ibn ʿAqîlah (840-a) - 3 empr. à Sarrâj (Lomaʿ).
- 6 - Al Munâwî et Ibn ʿAqîlah, par vénération pour Ibn ʿArabî, ont cru à l'authenticité de cette sentence ultra-posthume d'al Hallâj : "yâ ʿillat al ʿilal" - Sentence attribuée à Platon, et restituable à l'école des ishrâqiyûn

